

La Règle d'Abraham



Revue semestrielle

N° 12

Décembre 2001

ARCHÈ

SOMMAIRE

PATRICK GEAY

Le contre-Empire :
mondialisation et cybernétique

*

A.K. COOMARASWAMY

La Doctrine Védique du «Silence»

*

PATRICK GEAY

Esotérisme islamique et Franc-Maçonnerie
dans la perspective abrahamique

*

CYRILLE GAYAT

Hénoch et la hiérarchie suprême
du Centre du Monde

*

Comptes rendus

La Règle d'Abraham

Revue semestrielle d'herméneutique, principalement consacrée
à l'étude des traditions ésotériques issues des trois Révélations monothéistes.

Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs

Directeur de la Rédaction

PATRICK GEAY

Secrétaire général

RICHARD LAMARCHE

RÉDACTION

8, rue de Pouilly - 51100 REIMS (France)

SECRETARIAT

"La Tuilerie" - 51140 MUIZON (France)
Téléphone 03 26 02 97 07 / Télécopie 03 26 02 98 44

ABONNEMENTS - EDITION - DIFFUSION

EDIDIT

76, rue Quincampoix, 75003 PARIS
Tél./Fax 01 48 87 42 98

Internet : www.hexanet.fr/~php/

Prix du numéro : France 75 FF (11,43 €) ; Étranger 85 FF (12,96 €).

Abonnement d'un an (2 n^{os}) : France/Europe 140 FF (21,34 €).

Autres pays 160 FF (24,39 €).

Abonnement de soutien : 300 FF (45,73 €).

5^e année

La revue paraît en Juin et en Décembre

Secrétaire de Rédaction : STÉPHANIE LAMARCHE

Mise en page : Photocompo Service - Reims

Impression : Imprimerie Ingraf s.r.l. - Milano



La Règle d'Abraham

N° 12

Décembre 2001

Sommaire

PATRICK GEAY

Le contre-Empire : mondialisation et cybernétique 3

A.K. COOMARASWAMY

La Doctrine Védique du «Silence» 18

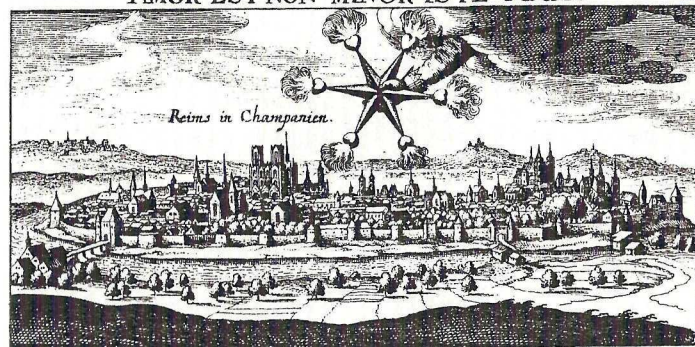
PATRICK GEAY

Esotérisme islamique et Franc-Maçonnerie
dans la perspective abrahamique 33

CYRILLE GAYAT

Hénoch et la hiérarchie suprême du Centre du Monde 41

Comptes rendus 51



Reims in Champagner.

Nihilus in hoc ordo servatur, Amice, libello: Ultimis et primis sunt in amore pares.

In diesem Buch, Freund, nimbs in acht, | Du seiffst der Erst oder der Letzt,
Ist kein sonderlich Ordnung gmacht: | In gleicher Lieb du mich ergetzt.

E D I T O R I A L

Point n'est besoin d'être un "fanatique de l'Apocalypse" pour s'apercevoir que nous sommes probablement à la veille de cet "événement immense dans l'ordre divin" dont parlait J. de Maistre. C'est pourquoi il nous a semblé nécessaire, compte tenu de l'évolution du monde moderne de tenter une lecture des arrières plan de cette globalisation dont on parle tant et qu'il faut bien aussi interpréter pour ce qu'elle signifie vraiment.

On trouvera ici une traduction inédite d'un article de Coomaraswamy dont la prose foisonnante n'en est pas moins représentative, quoique parfois problématique, d'une forme d'érudition traditionnelle que trop peu ont le courage de prendre pour modèle. En un sens, cette étude introduit au texte de notre intervention romaine sur la voie qu'une certaine Maçonnerie pourrait suivre afin de se régénérer. Cela, dans le strict prolongement de l'enseignement de R. Guénon.

Ainsi s'achève le cinquantième anniversaire de la mort de ce dernier, après avoir donné le meilleur comme le pire. L'évènement marquant de cette célébration restera sans doute la parution attendue de Science sacrée, dont nous reparlerons.

Rappelons aux lecteurs de LRA, que nous remercions pour leur fidélité, qu'ils doivent s'abonner désormais auprès des éditions Archè.

P. GEAY

LE CONTRE-EMPIRE : MONDIALISATION ET CYBERNETIQUE

Car tes marchands étaient les princes de la terre et tes sortilèges ont fourvoyé toutes les nations.

APOCALYPSE DE JEAN 18:23

Aussi étonnant que cela puisse paraître, le fait que R. Guénon ait évoqué à la fin du *Règne de la Quantité* (Chap. XXXIX) l'avènement prochain d'une parodie "contre-initiatique" du Saint Empire n'a guère suscité de commentaire, du moins à notre connaissance. Il faut dire que la notion de "contre-initiation" fut depuis à ce point galvaudée, par les "guénonien" eux-mêmes, qu'elle est devenue difficile à utiliser. Nul doute pourtant que dans l'esprit de Guénon celle-ci coïncidait dans une perspective eschatologique parfaitement traditionnelle avec les "puissances des ténèbres" qui sous l'égide de l'Antéchrist doivent installer dans notre monde leur règne provisoire. Dans ce même chapitre Guénon citait d'ailleurs un traité de saint Hippolyte sur le sujet¹, il y évoquait aussi «le chef des awliyâ *esh-Shaytân*»² ou "saints de Satan", expression coranique³ désignant une contre-hiérarchie spirituelle présidée par le *Dajjâl* (l'Imposteur), reflet inversé⁴ de la hiérarchie initiatique

1. *Op. cit.*, Gallimard, 1986, p. 265 n.3. Sur la littérature relevant de ce domaine dans le christianisme voir par exemple Cl. Carozzi, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Flammarion, 1999.

2. *Op. cit.*, p. 264, n.2 ; p. 258, n.3 et 4.

3. Coran 4 : 76.

4. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Gallimard, 1986, p. 36 n.2.

suprême⁵. Il n'empêche que la vision de Guénon fut clairement assimilée à un «conspirationnisme»⁶, ce qui aujourd'hui a directement pour effet de situer ce pan de son œuvre dans le camp assez mal fréquenté des théoriciens du complot, souvent moqués à juste titre par les historiens professionnels. Mais c'est oublier que *derrière* les pseudo-complots sur lesquels Guénon était lucide, comme celui des *Protocoles des sages de Sion* dont il a parlé occasionnellement⁷, il existe bel et bien d'authentiques complots. On peut penser à ce propos que pratiquement toute la littérature conspirationniste qui, depuis Barruel, s'est beaucoup diversifiée, ne sert qu'à masquer la vraie réalité en associant, plus ou moins consciemment, des observations valables sur l'existence de telle organisation à de fausses ou délirantes interprétations rendant l'approche de ces questions quasiment impossible. Le terrain étant miné, il est pour nous indispensable de préciser que nous abordons ce domaine, inhabituel à la *LRA*, dans une optique dépassant complètement les clivages politiques, auquel Guénon était lui-même tout à fait étranger⁸. On connaît le vieux penchant de la droite traditionaliste (païenne ou religieuse) à dénoncer une prétendue cabale judéo-maçonnique contre la nation, droite contre-révolutionnaire dont l'anti-capitalisme⁹ se retrouve chez les socialistes hostiles au libéra-

5. *Ibid.*, chap. VI.

6. J.-P. Laurant, «Contre-initiation, complot et histoire chez René Guénon», *Politica Hermetica*, n°6, 1992, p. 93.

7. Voir son remarquable contre-rendu d'une réédition italienne des *Protocoles*, repris dans *Le Théosophisme*, Editions Traditionnelles, 1978 p. 414-418. Sur ce thème cf. N. Cohn, *Histoire d'un mythe. La "conspiration" juive et les Protocoles des sages de Sion*, Gallimard, 1992.

8. La récupération de Guénon par certains milieux liés à la Nouvelle Droite reposent sur une incompréhension totale de sa pensée et ne pas dénoncer cette méprise est une faute commise par A. -M. Duranton-Cabrol, entre autres, dans *L'Europe de l'extrême droite*, Complexe, 1991, p. 67. Plus lucidement, P. -A. Taguieff avait relevé à ce propos le «bricolage idéologique» d'un Alain de Benoist, cf. *Sur la Nouvelle Droite*, Descartes et Cie, 1994, p. 295. Rappelons que l'auteur du *Symbolisme de la Croix* dénonça dès 1931 «l'usage tout artificiel et même antitraditionnel du swastika par les racistes allemands...», Véga, 1983, chap. X, p. 70-71, n.2.

9. Notoire par exemple chez Henri Coston dans *L'Europe des banquiers*, Documents et témoignages, 1963. Sur ce maître à penser de l'extrême droite cf. P. Assouline, «Henri Coston, itinéraire d'un anti-sémite», *L'Histoire*, n°148, Oct. 1991.

lisme (pour d'autres raisons) comme chez les anarchistes et certains écologistes. Or il se trouve que la mise en cause légitime des grandes organisations favorables à l'économie libérale n'a malheureusement été engagée, jusqu'à présent, que par des milieux extrêmes fort peu recommandables. A titre d'exemple, les ouvrages portant sur la Trilatérale émanent presque tous de ces derniers¹⁰. On en retrouve même la trace inattendue sur Internet, où le conspirationnisme est très implanté, dans des sites consacrés à l'ufologie ! Le groupe Sentinelle par exemple fondé en 1996 mentionne volontiers J. Bordiot, H. Coston et *Lectures Françaises* à propos du Bilderberg tout en soutenant parallèlement l'origine extraterrestre de Jésus (<http://ovnis.free.fr/occulte.htm>) ! Nous ne chercherons pas ici à expliquer les causes de ce genre d'association pour le moins étrange, ce préambule visant simplement à montrer à quel point l'idée de complot est actuellement parasitée, peut-être à dessein.

Cela dit, de nouvelles recherches menées de façon plus indépendante ont aussi vu le jour ces derniers temps rendant désormais envisageable une approche traditionnelle (R. Guénon) des ressorts économique-financiers de l'ultra-modernité. Naturellement il ne sera pas question que de cela dans cet article, la mondialisation — puisqu'il s'agit d'elle — n'étant pas au bout du compte un phénomène exclusivement économique, mais le parachèvement ou la phase terminale de l'expansion planétaire du syndrome moderne. En effet, la domination de la logique marchande, quoique devenue apparemment une fin en soi, ne fait que porter une utopie technico-scientifique qui elle-même ne fait qu'aboutir à cette parodie d'Empire dont parlait Guénon, si ce n'est plus précisément encore, à celle du Centre du Monde.

Si nous assumons ici le terme de conspiration malgré les redoutables contaminations dont il est victime, nous devons dire qu'il ne permet pas de définir complètement la situation. Ce mot

10. Voir entre autres Y. Moncomble, *La Trilatérale et les secrets du mondialisme*, Faits et documents, 1986. Cet ouvrage est préfacé par H. Coston. Le problème lié à l'anti-maçonnisme soujacent de ce type d'ouvrage tient au fait que la vraie nature de la Franc-Maçonnerie est ignorée, ce qui permet de la rendre partiellement coupable de tous les modernismes dont elle est en réalité la première victime.

implique en effet la coordination d'actions volontaires émanant d'individus ayant un but commun. Or les "agents" du monde moderne, aussi loin qu'on remonte, n'ont souvent qu'un rôle extrêmement défini, spécifique, et surtout n'ont généralement pas conscience des conséquences ultimes de leurs actes. Ceci nous amène d'ailleurs à préciser qu'une des erreurs fatales du conspirationnisme ordinaire est de focaliser la culpabilité du mal sur un groupe ou un personnage alors que l'on observe plutôt une sorte de démultiplication de la responsabilité, d'ailleurs symptomatique de l'époque. Il n'empêche qu'il existe indiscutablement à l'heure actuelle de très nombreux "réseaux d'influences" tous plus ou moins liés les uns aux autres et dont la fonction est assurément de mettre en place ce "contre-Empire" mondial au sein d'un cadre historique pour le moins opaque.

Les sources pléthoriques auxquelles nous avons eu accès ne sont citées, pour une très large part, qu'à titre documentaire. Le militantisme anti-mondialisme se limitant à un traitement assez extérieur des faits nous ne pouvions pas nous appuyer inconsidérément sur ses productions de plus en plus abondantes. A titre d'exemple, il n'est plus rare aujourd'hui d'entendre parler de despotisme à propos de la société globale, ce qui est vrai, mais trouve sa limite dans la croyance à un nécessaire renouveau démocratique que l'on croit être le remède¹¹. De même, semble-t-il naïf de vouloir empêcher la mondialisation qui, tout comme le scandale doit arriver. Le sens véritable de son inéluctabilité¹² n'étant pas naturellement celui que ses promoteurs croient percevoir. Pourtant, certains voudraient substituer à la mondialisation en cours une autre mondialisation plus humaniste, ce qui paraît tout aussi limité.

11. A titre indicatif, cf. A. Bellon / A. -C. Robert, *Un totalitarisme tranquille. La démocratie confisquée*, Syllepse, 2001. Le fait d'associer la situation actuelle au totalitarisme rappelle les surprenantes prévisions de Tocqueville concernant l'émergence d'une forme nouvelle de tyrannie à l'intérieur même des démocraties (*De la démocratie en Amérique*, livre II, 4^{ème} partie, §29).

12. On notera ici le caractère paradoxal de l'adhésion moderne à la liberté humaine à laquelle on associe la nécessité absolue de la globalisation.

Ce que nous voudrions donc mettre en relief dans les lignes qui suivent et que l'on commence seulement à pressentir¹³, ce sont les liens qui existent entre les multiples aspects constitutifs de cette globalisation : politique, technique, scientifique, cybernétique, social, économique, etc, afin de montrer l'ampleur des enjeux qu'elle dissimule.

Dans son compte-rendu des *Protocoles*, cité plus haut, Guénon évoquait, toujours à propos de cette parodie du Saint Empire, «l'établissement ultérieur d'un *Regnum* supra-national», renvoyant aussitôt le lecteur à son ouvrage sur *Le Roi du Monde* (Gallimard, 1981). Or cette allusion à une entité politique se situant au-delà des nations doit nous amener à reconsidérer un épisode décisif de l'histoire européenne. Dans le chapitre VIII de ce livre, s'appuyant sur Saint-Yves d'Alveydre¹⁴ Guénon mentionnait en effet la rupture définitive entre l'Orient et l'Occident comme étant consécutive aux «traités de Westphalie qui en 1648, terminèrent la guerre de Trente Ans» (*op. cit.*, p.71). On se souvient en effet que ces traités provoquèrent la perte d'influence des Habsbourg et surtout l'effondrement du Saint Empire. L'avènement du principe d'égalité entre protestants et catholiques engagea le morcellement religieux de l'Occident, quant au domaine politique, ils firent naître le système international, fondé sur la souveraineté des Etats-nations ainsi que le rappelait dernièrement J. Tardif¹⁵. Tout récemment, Kimon Valaskakis s'est interrogé sur la disparition progressive de ce système au profit d'une gouvernance mondiale entièrement soumise aux intérêts économiques des grandes firmes transnationales¹⁶. Bien que celui-ci appelle de ses vœux la mise en place d'un «pilotage planétaire performant» susceptible d'empêcher les nombreuses

13. Jean-Claude Guillebaud, «L'homme en voie de disparition ?», *Le Monde Diplomatique* (ab. LMD), août 2001.

14. *Mission de l'Inde*, Belisane, 1981, p. 272.

15. «Comment gouverner le monde ?», *LMD*, avril 2000, n.1.

16. «Westphalie II : pour un nouvel ordre mondial», *Futuribles*, n° 265, juin 2001. Cf. également F. Clairmont, «Vers un gouvernement planétaire des multinationales. Ces deux cent sociétés qui gouvernent le monde», *LMD*, avril 1997.

dérives¹⁷ actuelles de la globalisation, il nous paraît plus lucide d'insister sur les liens structurels qui unissent logiquement le développement maximal de l'industrie capitaliste à l'échelle du monde, au fameux dépérissement des nations prévu par Marx¹⁸.

La prise du pouvoir par «les acteurs non-étatiques» qualifiés pudiquement de «groupes d'intérêt particulier» (GIP), tels que les sectes¹⁹ ou les lobbies financiers, dont nous allons parler, est en réalité un phénomène logique. Contrairement à ce que pensent en effet ceux qui critiquent justement cette situation, la modernité n'est pas réformable. A moins de la faire disparaître complètement (ce qui arrivera) il n'est pas possible d'aller contre ce qui relève de son essence, tout en voulant conserver tel de ses aspects constitutifs. La domination actuelle des multinationales en provoquant «l'érosion»²⁰ des Etats-nations, a donc pu voir le jour grâce à une sorte de conglutination d'organisations internationales (ONU, OCDE, OMC, FMI, OTAN, etc) fort nombreuses mais aussi, grâce à d'importants lobbies dont le rôle est bien d'exercer une influence directe sur les instances politiques du reste largement acquises à leurs vues.

Parmi les plus connus il faut citer le fameux Groupe Bilderberg fondé en 1954 par David Rockefeller et le prince Bernhard entre autres. Il réunit toujours annuellement une centaine de *global leaders*²¹. D'après les chercheurs du *Corporate*

17. En particulier mafieuses ; sur ce problème cf. Ch. De Brie, «Etats, Mafias et transnationales comme larrons en foire», *LMD*, avril 2000. *La Pensée* a consacré l'un de ses numéros (324, 2000) aux rapports entre mafia et économie libérale.

18. Même si certaines de ces analyses historiques sont justes (cf. *Manifeste du parti communiste*) la philosophie générale de Marx est erronée du fait de son matérialisme dialectique. Les marxistes n'ont par ailleurs jamais mis en question le mode de production industriel qui est l'un des socles de la société moderne.

19. A titre indicatif, cf. B. Fouchereau, «Les sectes, cheval de Troie des Etats Unis en Europe», *LMD*, mai 2001.

20. Selon l'expression de G. H. von Wright cité par Z. Bauman, *Le coût humain de la mondialisation*, Pluriel, 2000, p. 89.

21. Selon l'expression d'A. Mattelard, *Histoire de l'utopie planétaire*, La Découverte, 2000, p. 355. Cet ouvrage donne une bonne vue d'ensemble des multiples composantes idéologiques qui ont façonné la mondialisation, sur laquelle il existe désormais une littérature considérable.

Europe Observatory (Amsterdam) qui ont fourni sur ces sujets un rapport²² très important, ce Groupe a notamment joué un rôle certain dans la formation de l'Union européenne... On trouve parmi ses membres des personnages connus tels que Etienne Davignon ancien président de la Commission européenne et président de la Société Générale de Belgique, H. Kissinger²³ ou James Wolfensohn, le président de la Banque Mondiale.

Citons également la non moins fameuse Commission Trilatérale également fondée par D. Rockefeller en 1973 et Zbigniew Brzezinski²⁴ ancien conseiller du Président Carter, chantre du «modèle global de modernité» que représente à ses yeux les Etats-Unis, matrice exclusive d'une «nouvelle conscience planétaire»²⁵...

Moins secrète que le Bilderberg, la Trilatérale réunit plus de trois cents acteurs de la scène internationale venant uniquement d'Amérique du Nord, d'Europe et du Japon. Parmi ces membres connus on trouve les derniers présidents des Etats-Unis, H. Kissinger, R. Mac Namara²⁶ et en Europe Giovanni Agnelli, Raymond Barre ou Michel Albert (AGF). Actuellement dirigée par Paul Revay, la zone européenne fut longtemps gérée par Georges

22. Publié à Londres, celui-ci a été traduit en 2000 par les éditions Agone (Marseille), diff. Les Belles Lettres, sous le titre *Europe INC* (ab. *EINC*). Voir aussi le site du CEO <http://www.xs4all.nl/incadd.html>.

23. Nous signalons au passage que celui-ci a récemment fait l'objet de graves accusations relatives à ses anciennes activités politiques, surprenantes pour un Prix Nobel de la Paix, cf. Christopher Hitchens, *Les crimes de monsieur Kissinger*, Saint-Simon, 2001.

24. Auteur du *Grand Echiquier* (Pluriel, 2000), cet individu assez singulier est aussi connu pour son usage célèbre du terme tittytainment qui désigne «le cocktail de divertissement abrutissant et d'alimentation suffisante» susceptible de tromper l'ennui d'une population exclue de toute activité socio-économique normale, cf. H.-P. Martin / H. Schumann, *Le piège de la mondialisation*, Actes Sud (Babel) 2000, p. 18-19. On découvre à peine ici le cynisme extrême qui préside aux stratégies des industriels du divertissement tel Endemol Entertainment. Sur ce point, cf. R. Barnett et J. Cavanagh, «L'uniformisation de la culture planétaire» dans E. Goldsmith et J. Mander (s. la dir.) *Le procès de la mondialisation*, Fayard, 2001, 14.

25. A. Mattelard, op. cit., p. 319-321.

26. Sur celui-ci, cf. Susan George, «Robert Mc Namara, figure tutélaire de la Banque», *L'Ecologiste*, n°3, printemps 2001.

Berthoin, ancien collaborateur de J. Monnet²⁷ et aujourd'hui *European Honorary Chairman*²⁸. Notons aussi que lors de sa conférence de Rome en 1983 (où la Trilatérale fut reçue en grande pompe par Jean-Paul II) on relève également la participation de Romano Prodi²⁹, aujourd'hui président de la Commission européenne. Ce trilatéralisme consensuel³⁰ se retrouve naturellement au Forum économique mondial de Davos³¹ dont les participants, affirmait Samuel P. Huntington (membre de la Trilatérale et auteur du *Choc des civilisations*), «contrôlent pratiquement toutes les institutions internationales, de nombreux gouvernements et la plupart des capacités économique et militaire du globe»³², on ne saurait être plus clair !

Il existe aujourd'hui de très nombreuses organisations reliées à la Trilatérale. Citons l'exemple de l'Institut français des relations internationales (IFRI) créé en 1979 par R. Barre et dirigé par Thierry de Montbrial. Sans nous étendre, notons que l'IFRI, considéré par J. Chirac comme une «sentinelle vigilante de l'univers géopolitique», a pour partenaire américain le Cordell Hull Institut qui selon Susan George «a pour mission de promouvoir la liberté du commerce»³³ mondial.

Parmi les grandes entreprises qui financent l'IFRI (cf. son site) on trouve notamment la Société Générale de Belgique (E. Davignon), mais aussi Danone, Saint Gobain, Lafarge, Renault qui appartiennent à un autre lobby exerçant une très grande influence au niveau continental : l'*European Roundtable of Industrialists* (ERT). Les quarante cinq multinationales qui en font partie (BP,

27. Considéré comme «le père» de la Communauté européenne, celui-ci fut dès le début de sa carrière très proche des milieux anglo-saxons et contribua surtout à mettre en place une Europe «partenaire» des USA pour reprendre la formule de Z. Brzezinski, *L'Événement du jeudi* du 8 au 14 janvier 1998...

28. On trouvera sur le site de la Trilatérale de nombreuses informations sur ces activités (<http://www.trilateral.org/>).

29. Voir le n°33 (avril 1983) de la revue *Trialogue*, organe de la Trilatérale.

30. Diana Johnstone, «Une stratégie trilatérale», *LMD*, n°272, 1976.

31. Sur celui-ci, cf. Lewis Lapham, *La montagne des vanités. Les secrets de Davos*, Maisonneuve & Larose, 2000.

32. Cité dans *EINC*, p. 209.

33. Voir son article «L'ordre libérale et ses basses œuvres» *LMD*, août 2001.

Bertelsmann, Bayer, Hoffmann-La Roche, Rhône-Poulenc, etc) disposent d'un «accès privilégié à la Commission»³⁴ et travaillent à une «déréglementation complète des industries»³⁵. L'ERT intervient en Europe dans le domaine des transports, de la biotechnologie, de l'éducation, etc. Celle-ci fait en particulier l'objet à l'heure actuelle d'un plan global de privatisation via Internet et le e-learning dont le but serait d'en faire une «économie de la connaissance» compétitive, comme l'ont montré Gérard de Séllys³⁶ et Francis Gillery³⁷. On comprend ici les craintes de l'Internationale de l'Éducation (<http://www.ei-ie.org>) de voir émerger «un véritable gouvernement mondial occulte» !

Il existe en fait quantité d'autres lobbies qui, par personnes interposées, sont tous en relation. La Chambre Américaine du Commerce (AMCHAM), la Chambre Internationale du Commerce (CIC), l'Union des confédérations industrielles et patronales européennes (UNICE) sont parmi les plus importantes avec le TransAtlantic Business Dialogue (TABD) dont 80% des recommandations sont suivies par les gouvernements américains et européens³⁸.

Ces quelques indications ne donnent qu'un descriptif extrêmement sommaire de la situation réelle et de la façon dont notre monde est dirigé, assurément de manière fort peu transparente.

Nul doute que cette «gouvernance» néo-libérale à la fois très

34. S. George, «Cinquième colonne à Bruxelles», *LMD*, décembre 1997.

35. *Ibid.* Voir aussi Karel Bartak, «Les institutions européennes sous influence», *LMD*, octobre 1998.

36. Voir son article, «L'école, grand marché du XXI^{ème} siècle», *LMD*, juin 1998.

37. Celui-ci est l'auteur d'un film (Le cartable de Big Brother, diffusé sur France 3, le 30 janvier 1999) entièrement consacré aux nouvelles politiques éducatives européennes. Nous devons à F. Gillery, que nous saluons ici amicalement, d'avoir attiré notre attention sur les questions abordées dans cet article. Pour une brève présentation de son film, cf. *Le Monde de l'Éducation*, janvier 1999. Sur les transformations en cours du système scolaire cf. Stéphanie Le Bars, «Les six scénarios de l'OCDE pour l'école de demain», *Le Monde* du 12 avril 2001 ; Laurence Kalafatides, «Éducation : vers la privatisation des écoles», *L'Ecologiste*, n° 1, printemps 2001 ; R. Petrella, «Cinq pièges tendus à l'éducation», *LMD*, octobre 2000.

38. *EINC*, p. 156, Bertrand Collomb (PDG de Lafarge), membre de l'ERT, fut l'un des présidents du TABD en 2000.

organisée, quoique totalement acéphale, n'est pas seulement au service de formidables intérêts économiques. Elle est une infrastructure entièrement soumise à l'avancée mondiale de cette Machine occidentale moderne³⁹, broyeuse de peuples, d'hommes et d'environnements⁴⁰. L'image d'une Hydre mécanique surpuissante pour définir l'Occident⁴¹ nous rappelle évidemment le rôle fondateur du Mécanisme dans la formation d'une conception purement matérialiste du monde corporel⁴². Comme osait le dire dernièrement Giorgio Israël à propos de Descartes, ce modèle mécaniste porte en lui «une idée embryonnaire de la robotique»⁴³, mais aussi dans son ensemble, de la cybernétique.

Depuis le XVII^{ème} siècle, l'âme pensante ayant été réduite à l'activité électro-chimique du cerveau il est devenu banal de concevoir celui-ci comme un ordinateur et vice versa. Or, il apparaît assez clairement aujourd'hui que la cybernétique est un des principaux ressorts mytho-technologique de la mondialisation.

Chacun sait que la tradition hébraïque du Golem est aux sources de la techno-utopie d'un ordinateur / créature doté d'une intelligence supérieure. L'influence de cette tradition sur des savants eux-mêmes d'origine juive est un fait admis. M. Idel⁴⁴ l'a reconnu dernièrement à propos de N. Wiener, "père de la cybernétique" et auteur de *God*

39. Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, La Découverte, 1992, p. 9.

40. Nous avons laissé de côté ici les problèmes résultant des graves dommages causés à la nature et donc à la santé humaine, voir par exemple Simon Retallak / Ladan Sobhami, «Mondialisation et changements climatiques» dans E. Goldsmith / J. Mander (s. la dir.), *Le procès de la mondialisation*, XIX ou encore, M. L. Bouguerra, *La pollution invisible*, PUF, 1997.

41. Etymologiquement ce mot désigne le couchant mais aussi le fait de succomber, périr (occire).

42. Cf. M. Tibon-Cornillot, *Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, Seuil, 1992. Nous avons formulé quelques réserves sur ce livre dans *Hermès trahi*, Dervy, 1996 p. 138, n.12.

43. Entretien avec G. Israël dans W. Zarachowicz, *Global Village*, Les arènes, 2001. Bien que Descartes ne soit pas le responsable de cette conception, il nous semble très difficile de chercher à le blanchir comme tente de le faire Thierry Gontier, «Le corps humain est-il une machine ? Automatismes cartésien et biopouvoir», *Revue philosophique*, n°1, 2001.

44. *Le Golem*, Cerf, 1992, p. 34.

*and Golem INC*⁴⁵. Ce lien est si marqué que G. Scholem conseilla même en 1965 à Haïm Pekeris (Institut Weismann de Rehovot) de nommer l'ordinateur qu'il venait de construire : Golem n°1⁴⁶ ! Le plus curieux est que dans le discours qu'il fit pour son inauguration, Scholem présenta nos cybernéticiens comme des «kabbalistes modernes»⁴⁷ dont il vanta la supériorité sur les anciens !

Le cas de John von Neumann, autre pionnier de l'informatique mériterait d'être évoqué. Mathématicien surdoué, il s'intéressa à une théorie des machines "vivantes" et des automates cellulaires auto-reproductibles⁴⁸.

Parmi les prolongements les plus inquiétant de la cybernétique contemporaine on trouve l'idée, soutenue par de nombreux chercheurs dans le monde, selon laquelle il s'agit désormais d'élaborer une «interface» entre l'homme et la machine comme le voudrait Nicolas Négroponce⁴⁹ fondateur en 1985 du fameux Médialab au Massachusetts Institut of technology (Boston), quand ce n'est pas une *fusion* pure et simple entre les deux ainsi que l'espère Ray Kurzweil⁵⁰.

Mais la présentation la plus déconcertante de cette techno-utopie est peut-être celle du français Joël de Rosnay⁵¹. Très fortement

45. Publié en traduction avec une postface de G. Scholem, «Le Golem de Prague et le Golem de Rehovot» aux éditions de l'Eclat, 2000.

46. *Ibid.*, p. 112.

47. *Ibid.*, p. 121. Ceci est une bonne illustration de ce que Guénon entendait par le «nomadisme dévié», cf. *Le Règne de la Quantité*, p. 147, n.2 et p. 222, n.1.

48. J. von Neumann, *L'ordinateur et le cerveau*, Champs / Flammarion, 1999, p. 126. Sur la laïcisation du Golem cf. Philippe Breton, *A l'image de l'homme*, Seuil, 1995.

49. *L'homme numérique*, Robert Laffont, 1995.

50. Voir son article «Quand le cyborg créera l'intelligence» paru dans le *Time* (New York) et repris dans *Courrier International*, n° 523 du 9 au 15 novembre 2000. L'auteur évoque le projet de scanner le cerveau humain par le moyen de nano-robots, afin de mieux le «rétroconcevoir» sur le plan artificiel. La possibilité pour ces nano-robots d'habiter le cerveau devrait permettre «d'accéder à une réalité virtuelle totalement convaincante dans laquelle on pourra s'immerger complètement», mais aussi «d'ajouter à notre cerveau de puissantes formes d'intelligence non biologiques» !

51. Directeur de la Prospective à la Cité des sciences et ancien chercheur au MIT, voir son site intitulé : Carrefour du futur. J. de Rosnay est un collègue de N. Négroponce et ils furent tous deux invités à Davos en 1998, cf. L. Lapham, *op. cit.*, p. 120.

influencé par Teilhard de Chardin dont on connaît les liens avec la théorie de l'Évolution, celui-ci a repris du jésuite les idées : de «planétisation» ; d'avènement d'une «super-humanité» ; «d'édification d'un super-complexe organico-social» ; «d'une totalisation planétaire de la conscience humaine» et point essentiel pour nous ici de «montée sur notre horizon intérieur de quelque centre cosmique *psychique*, de quelque pôle de conscience suprême...»⁵². Nous sommes assurément là très proches du contre-Empire ! Ce processus darwinien de concrétisation d'une «enveloppe pensante de la Terre (la Noosphère)⁵³» annonce chez J. de Rosnay la naissance «d'un embryon planétaire gigantesque», fruit d'une combinaison «néobiologique» entre le vivant et l'artificiel. Grâce à la connexion bio-mécanique entre les cerveaux et l'ordinateur («biotique») mis en réseau, pourra donc advenir un «cerveau planétaire»⁵⁴, véritable «Global brain» pour reprendre la formule de François Heylighen⁵⁵.

Pour J. de Rosnay Internet est naturellement le germe de ce Cerveau⁵⁶ dont le cyberespace⁵⁷, cette ersatz du Monde Imaginal, est la demeure fictive. Dans son remarquable essai sur *Le culte*

52. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Seuil, 1970, p. 145-153.

53. *Ibid.*, p. 167.

54. J. de Rosnay, *L'homme symbiotique*, Seuil, 2000. Voir aussi sa conférence, «La société de l'information au XXI^{ème} siècle : enjeux, promesses et défis» publié dans la revue de l'IFRI, *Ramses* (2000).

55. *Courrier International*, n° 523, p. 114. Les recherches sur le cerveau et l'ordinateur vont toutes dans la même direction à l'échelle mondiale. Par exemple dans le cadre du projet européen ESPRIT (sigle de *European Strategic Program on Research in Information and technology*), à l'ATR de Kyoto (Japon) où travailla le fantasque Hugo de Garis adepte du cosmisme (site *Cyberhumanisme.org*), à l'Institut Riken, au Japon encore, très avancé dans le domaine neurobiologique, cf. M. Sigman, «Des chercheurs japonais créent un nouveau cerveau», *LMD*, août 2001.

56. C. Baudry, «Le futurologue humaniste», *Le Monde Interactif*, 22 novembre 2000. Concernant ici l'emploi du mot humaniste, il convient d'observer que l'ensemble des activités techno-globales cherchent toujours à paraître moralement irréprochables, soucieuses : des pauvres, des handicapés, de la pollution, de la dignité humaine, de la sécurité, etc. Cette méthode relève en fait de la très pernicieuse «gestion d'image», cf. *EINC*, chap. II.

57. Sur ce concept voir par exemple, Pierre Levy, *Cyberculture. Rapport au Conseil de l'Europe*, Odile Jacob, 1987.

de l'Internet (La Découverte, 2000), Philippe Breton a montré quels étaient les sous-bassements mystico-religieux qui fondent l'engouement actuel pour ce nouveau média. Chez ses concepteurs et thuriféraires on trouve en effet une influence croisée de l'ancien gnosticisme anti-corporel, du New Age, du teilhardisme, voir du bouddhisme zen !

L'idée générale étant que l'Internet est sensé favoriser la réalisation d'un monde meilleur, d'une sorte de communauté psychique globale décorporisée, «citadelle de lumière»⁵⁸, dont l'aspect pseudo-messianique est patent. Cette caricature d'une «nouvelle Jérusalem»⁵⁹ panoptique où règne transparence et ubiquité culmine aujourd'hui dans un désir de surveillance⁶⁰ généralisée qui rappelle singulièrement le Miroir extraordinaire grâce auquel le Prêtre Jean peut voir dans toutes les directions⁶¹, ce qui est en effet une prérogative du Roi du Monde⁶²...

Cela dit, même si au niveau des apparences et à contrario cette cyber-utopie, «n'a plus de centre»⁶³ elle n'en est pas moins conduite par des voies obscures vers la réalisation de ce contre-Empire. Les projets en génétique visant la «Grande Santé» d'un homme devenu «parfait» grâce à la science le prouve encore⁶⁴ !

Le mouvement *New Age*⁶⁵ et son projet de religion mondial

58. L'expression est de P. Levy, cité par Ph. Breton, *op. cit.*, p. 30. Sur le paradoxal rejet moderne du corps, cf. D. Le Breton, *L'Adieu au corps*, Métailié, 2001.

59. *Ibid.*, p. 48.

60. Sur ce thème très actuel voir le livre de Reg Whitaker, *Tous fliqués ! La vie privé sous surveillance*, Denoël, 2001. Voir aussi le rapport de Duncan Campbell, *Surveillance électronique planétaire*, Alia, 2001 qui porte davantage sur l'histoire technique du système Hechelon.

61. J. Pirenne *La légende du "Prêtre Jean"*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992, p. 63.

62. Cf. notre *Hermès trahi*, chap. 11.

63. Ph. Breton, *op. cit.*, p. 90. On retrouve cependant à travers l'exemple des douze étoiles du drapeau européen la tendance à singer la constitution des centres spirituels authentiques, cf. *Le Roi du Monde*, p. 38-39.

64. Lucien Sfez, *Le rêve biotechnologique*, (QJS ?), PUF, 2001.

65. On ne saurait trop déconseiller sur ce sujet les écrits de J. Vernet aussi confus que maladroits cf. par exemple *Le New Age*, (QJS ?), PUF, 1993. Le Nouvel Age n'est en fait rien d'autre qu'un prolongement du syncrétisme occultiste du XIX^e

est naturellement solidaire de ce technoprophétisme, mais il serait abusif de vouloir l'identifier au Mal absolu, comme le voudrait la littérature conspirationniste émanant de l'intégrisme catholique, qui donne paradoxalement l'impression d'appartenir à ses légions lorsque tel de ses membres place l'Agartha au cœur de la subversion moderne, mélangeant ainsi allègrement vérité et mensonge⁶⁶ tout en renversant l'ordre normal des choses. Il n'y a donc bien sûr rien à espérer, tout au contraire, de ce traditionalisme qui, à travers l'Opus Dei⁶⁷ notamment, joue plutôt le jeu de cette subversion.

Bien loin d'épuiser le sujet cette courte synthèse aura permis au lecteur nous l'espérons, de découvrir quels liens existent entre les différentes puissances organisatrices du monde contemporain. Loin d'être neutre la sphère politico-marchande est sans aucun doute possible l'une d'entre elles. On se souviendra ici des craintes qu'avait R. Guénon concernant l'appartenance à la contre-initiation de Basil Zaharoff⁶⁸...

L'installation de la «communauté civile universelle» à venir que Kant comparait à un «automate»⁶⁹, n'est donc en fait qu'une

siècle. Celui-ci n'a donc aucun pouvoir de revitalisation des religions traditionnelles comme le laisse entendre W. J. Hanegraff dans son article «La fin de l'ésotérisme ? Le mouvement du Nouvel Age et la question du symbolisme religieux», *Aries*, Achè/La Table d'Emeraude, 1999, p. 138 (*Symboles et mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques, XVII^{ème}-XX^{ème} siècles : filiations et emprunts*).

66. Jean Darc (sic), «Nouvel Age, nouvelle imposture», *Le Sourire de Marie* (éd. Résiac) n° 286, 2001. L'auteur évidemment très hostile à Guénon se réclame de la *RISS* et de G. Mariani...

67. Sur cette société très proche de Jean-Paul II, cf. F. Normand, «La troublante ascension de l'Opus Dei» *LMD*, septembre 1995. L'auteur évoque (n. 11) la banque-route de la Banco Ambrosiano (1982) à l'époque dirigée par Roberto Calvi (trésorier de la loge P2), dans laquelle étaient impliqués des membres de l'Opus. A ce sujet voir l'ouvrage inquiétant de David Yallop, *Au nom de Dieu*, Christian Bourgois, 1994.

68. Lettre du 25 novembre 1935. Négociant international en armes de guerre, B. Zaharoff (1849-1936), fut aussi à l'origine de la *British Petroleum*.

69. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (7^{ème} proposition) dans, *La philosophie de l'histoire*, Denoël, 1987, p. 37. Dans cet opuscule Kant estimait à propos de «la réalisation d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite» que «la philosophie pourrait bien avoir aussi son millénarisme (*Chiliasmus*)», *ibid.*, p. 40 ! La confusion entre supra-nationalité et

idole, une parodie de l'humanité primordiale. A l'heure qu'il est, une prise de conscience significative de la nocivité du monde moderne est repérable à différent niveau même s'il ne s'agit pas encore de sortir du point de vue social⁷⁰. Mais comme le disait Michel Hulin ce sont «les excès du *Kali Yuga* qui contribuent à mettre en place les conditions de sa régénération»⁷¹, qu'une «toute petite élite»⁷² parviendra à accomplir en temps voulu.

PATRICK GEAY

universalité est depuis récurrente. Il existe actuellement un projet de parlement mondial, dont au moins deux membres du Comité d'honneur appartiennent à la Trilatérale (G. Berthoin et R. Barre) ; voir le site de cette association (<http://www.parlementmondial.com/fr/présentation.htm>) à laquelle appartient aussi Otto de Habsbourg !

70. Kalle Lasn/Richard De Grandpre, «La toxicité de la culture nord-américaine», *Courrier International*, n° 559, du 19 au 25 juillet 2001.

71. «Décadence et renouvellement : La doctrine des âges du monde dans l'hindouisme», *Eranos*, vol. 54, 1985, p. 199.

72. *Ibid.*, p. 200.

LA DOCTRINE VÉDIQUE DU «SILENCE» *

Alors seulement verras-tu cela, quand tu ne pourras en parler ; car la connaissance de cela est profond silence, et suppression des sens.

HERMÈS TRISMÉGISTE, X, 5

La signification générale du «silence» en rapport avec les Rites, les mythes et les mystères, a été admirablement traitée par René Guénon dans les *Etudes traditionnelles*¹. Nous nous proposons ici de citer d'autres particularités plus spécifiques, tirées de la tradition védique. Il faut d'abord remarquer que l'Identité suprême (*tad ekam*) n'est pas seulement en soi «sans dualité» (*advaita*), mais, considérée d'un point de vue différent et externe, une identité de multiples choses différentes. Par là nous ne voulons pas seulement dire qu'un premier principe d'unité transcende les paires d'opposés en relation de réciprocité (*dvandvau*) qui peuvent être distingués, quel que soit le degré

* Cette étude a été publiée dans *Indian Culture*, III, 1937 (Note de l'éditeur).

Abréviations des textes cités :

AA : Aitareya Aranyaka ; AB : Aitareya Brâhmana ; AV : Atharva-Vêda ; BG : Bhagavad Gîtâ ; BU : Brihadâranyaka Up. ; GB : Gopatha Brâhmana ; JB : Jaiminîya Brâhmana ; JUB : Jaiminîya Upanishad Brâhmana ; KB : Kaushîtaki Brâhmana ; KU : Kathâ Upanishad ; MU : Maitri Upanishad ; PB : Pancavimsha Brâhmana ; SB : Sataphata Brâhmana ; RV : Rig-Vêda ; TS : Taittirîya Samhitâ .

[Les annotations entre crochets sont du traducteur].

1. René Guénon, «Organisations initiatiques et sociétés secrètes», et «Du Secret initiatique», *Le Voile d'Isis*, 1934, pp. 349 et 429 ; «Mythes, mystères et symboles», *Le Voile d'Isis* 1935, p. 385 [repris dans les *Aperçus sur l'initiation*].

considéré, comme contraires ou connus comme contradictoires ; mais plutôt que l'Identité suprême, indéterminée même par une première prise en compte de l'unité, comprend dans son infinité la totalité de ce qui peut être impliqué ou représenté par les notions d'infini et de fini, le premier incluant le second sans réciprocité.² D'un autre côté, le fini ne peut ni retiré ou isolé de l'infini, ou bien être nié de lui, puisqu'un fini indépendant serait en soi une limitation de l'infini posé par hypothèse. Par conséquent, l'Identité suprême est inévitablement représentée, dans notre pensée, sous deux aspects, chacun des deux étant essentiel à la formation d'un quelconque concept de la totalité *secundum rema*^a. C'est ainsi que l'on dit de Mitrâvarunau (*apara et para Brahman*, Dieu et Déité) que d'un seul et même siège ils voient «le fini et l'infini» (*aditim ditim ca*, RV I. 62. 8) ; où, bien sûr, il faut garder à l'esprit que, *in divinis*, «voir» est la même chose que «connaître» et «être». Ou, de la même façon, en remplaçant la notion de manifestation par celle d'expir, on peut dire que «Cet Un est également expiré, aspiré» (*tad ekam ânid avâtam*, RV X. 129. 2)^b ; ou qu'il est en même temps «Etre et Non-être» (*sadasat*, RV X. 5. 7)³.

2. «L'Infini (*aditih*) est Mère, Père, et Fils, tout ce qui est né, et le principe de la naissance, etc.» (RV I.89.10) «Rien n'est changé dans l'immuable Infini (*ananta*) par l'émanation ou les retraits des mondes» (Bhâskara, *Bhâgavata* (Benares, 1927), reprenant l'idée de AV x.8.29 et BU v.I, que «Même si le plein (*pûrnam*) est tiré du plein, le plein reste encore»). L'inclusion du fini dans l'Infini est expressément formulée dans AA II.3.8, » [la voyelle] A est Brahman, l'ego (*aham*) est en lui». Sur le rapport de l'unité à la multiplicité, voir Coomaraswamy, «l'Exemplarisme védique» [*Aspects de l'hindouisme*, Archè-Milano, 1988].

a. [Expression scolastique : *sous le rapport de la chose*. C'est à dire les choses conçues à partir de la dualité (*secundum*) qui les a produites.]

b. [«spirated, despirated» : plus loin, AKC utilise les mêmes termes : «spiration» et «despiration» pour rendre *prâna* et *apâna* rapportés au verbe (*vâc*) et à l'intellect (*manas*) ; *prâna* est le souffle projeté à l'extérieur, *apâna* sa modalité qui descend à l'intérieur, la manifestation et la réintégration dans le Principe. La même idée est exprimée par la spiration liée au symbolisme de la double spirale : «La double "spiration" (et l'on remarquera la parenté très significative qui existe entre la désignation même de la spirale et celle du spiritus ou «souffle» dont nous parlions plus haut en connexion avec hamsa), c'est l'«expir» et l'«aspir» universels...» (René Guénon, *La grande triade*, chap.V)].

La même conception, exprimée en termes de parole et de silence, est clairement formulée en RV II. 43. 3, «Que tu fasses entendre, O Oiseau, un bien à haute voix, ou que tu te perches en restant silencieux (*tûshnîm*), considère-nous avec bonté»⁴. De même dans le rituel, nous voyons que les rites sont accomplis avec ou sans énoncé de formules, et que des louanges sont adressées à haute voix ou en silence ; ce dont les textes fournissent aussi une explication adéquate. Il faut dire ici, avant tout, que le but premier du sacrifice védique (*yajna*) est d'opérer la réintégration de la déité conçue comme épuisée et désintégrée par l'acte de création, et en même temps celle du sacrificiant lui-même, dont la personne, considérée sous son aspect individuel, est évidemment incomplète. Le mode de réintégration s'effectue au moyen de l'initiation (*dikṣa*) et des symboles (*pratika*, *âkṛti*), qu'ils soient naturels, confectionnés, agis, ou parlés ; le sacrificiant est tenu de s'identifier avec le sacrifice lui-même et ainsi avec la déité dont il représente le sacrifice de soi primordial, «le respect de la règle étant, en l'espèce, pareil que lors de la création». Une claire distinction est établie entre ceux qui peuvent seulement être «présents» et ceux qui participent «réellement» aux actes rituels qui sont accomplis en leur nom.

3. Les «opérations distinctes» (*vivṛata*), intérieur et extérieur (*tira* ou *guhya*, et *âvis*), de l'Identité suprême sont représentées par beaucoup d'autres paires, telles que : ordre et désordre (cosmos et chaos), vie et mort, lumière et obscurité, vision et cécité, veille et sommeil, pouvoir et impuissance, mouvement et repos, temps et éternité, etc. On peut remarquer que tous les termes négatifs représentent soit des privations ou des maux quand on les considère de façon empirique, soit l'absence de limitation, et le bien, quand on les considère anagogiquement - le concept négatif comprenant le positif, comme la cause comprend l'effet. (ce qui est encore illustré par les deux natures, *niruktânirukta*, mortelle et immortelle, comme *Mitrâvarunau* dans RV I.164.10, les deux brahmanes dans BU II.3.1, *Prajâpati* in SB x.1.3.2).

4. Cf, RV x.27.21, «Au delà de ce qu'on entend ici, il y a un autre son» (*shrava id ena paro anyad asti*) ; I.164.10, «Derrière ce ciel là-bas, les dieux font l'incantation d'une parole omnisciente qui n'a pas d'effet extérieur» (*mantrayante... vishvavida vâcam avishvaminvam*) ; JUB III.7-9, où l'initié (*dikṣitah*, envisagé en tant que mort au monde) est dit prononcer une parole «non-humaine» (*amânusim vâcam*) ou «brahma-dictum» (*brahmavâdyam*). Seul un écho de la véritable Parole peut être entendu ou compris par des oreilles humaines.

Comme on vient de le voir, certains actes sont accomplis avec un accompagnement vocal et d'autres silencieusement. Par exemple, dans SB VII.2.2.13-14 et 2.3.3, en rapport avec la préparation de l'autel du Feu, certains sillons sont creusés et certaines libations sont faites accompagnées de mots proférés, et d'autres silencieusement — «Silencieusement (*tûshnîm*), car ce qui est silencieux est inexprimé (*aniruktam*), et ce qui est inexprimé est tout (*sarvam*)... Cet Agni (le Feu) est *Prajâpati*, et *Prajâpati* est à la fois exprimé (*niruktah*) et inexprimé, limité (*parimitah*) et illimité. Donc, quoi qu'il fasse en prononçant des formules (*yajusâ*), par ce moyen il intègre (*samskaroti*) cette forme issue de lui qui est exprimée et limitée ; et quoi qu'il fasse silencieusement, par ce moyen il intègre cette forme issue de lui qui est inexprimée et illimitée. Vraiment, celui qui, ayant compris cela, agit ainsi, intègre la totalité (*sarvam kṛtsnam*) de *Prajâpati* ; les formes *ab extra* (*bâhyâni rūpâni*) sont exprimées, les formes *ab intra* (*antarâni rūpâni*) sont inexprimées». Un passage presque identique apparaît dans SB XIV.1.2.18 ; et en VI.4.1.6 il y a une autre référence à l'accomplissement d'un rite en silence : «Il étend en silence la peau d'antilope noire, car c'est le Sacrifice, le Sacrifice est *Prajâpati*, et *Prajâpati* est inexprimé».

Dans TS III.1.9, les premières libations sont prises en silence (*upânshu*), les dernières avec bruit (*upabdim*), et «ainsi on accorde aux divinités la gloire qui leur revient, et aux hommes la gloire qui leur revient, et on devient divinement glorieux parmi les divinités et humainement glorieux parmi les hommes».

Dans AB II.31-32, les Devas, incapables de vaincre les Asuras, sont dits avoir «vu» la «louange silencieuse» (*tûshnim shansam apashyam*), et cela les Asuras ne pouvaient pas l'atteindre. Cette «louange silencieuse» est identifiée avec ce qui est appelé «les yeux des pressurages du *soma* par le moyen desquels le Connaissant atteint le monde de Lumière». Il y a là une référence à «ces Yeux du *soma*, des yeux de contemplation (*dhî*) et d'intellect (*manas*) par lesquels nous voyons le Doré» (*hiranyam*, RV I.139.2, c'est à dire, *hiranyagharbam*, le Soleil, la Vérité, *Prajâpati*, comme dans X.121). On peut remarquer dans ce rapport

que, comme le vin dans d'autres traditions, le *soma* qui est pris n'est pas l'élixir (*rasa, amrita*) même de vie, mais une liqueur symbolique — «Ce que les Brâhmanes comprennent par '*soma*', personne ne le goûte jamais, personne ne le goûte qui habite sur terre» (*RV* X.85.3-4) : c'est «grâce au prêtre, à l'initiation, et à l'invocation» que le pouvoir temporel prend part à l'apparence du pouvoir spirituel (*brahmano rūpam*), *AB* VII.31⁵. Ici, la distinction entre le *soma* pris effectivement et le *soma* qui ne l'est que théoriquement est analogue à celle entre les paroles proférées dans le rituel et ce qui ne peut être exprimé en paroles, et pareillement à celle entre la représentation visible et «l'image qui n'est pas dans les couleurs» (*Lankâvatâra Sûtra* II. 118).

La célèbre oraison en *RV* X.189, adressée à la Reine Serpent (*sarparâjnî*) qui est à la fois l'Aube, la Terre, et l'Epouse du Soleil, est aussi connue comme le «chant mental» (*mânasa stotra*), évidemment parce qu'elle est, comme il est expliqué dans *TS* VII.3.1, «chantée mentalement» (*manasa⁶ stuvate*), et cela précisément parce qu'il est au pouvoir de l'intellect (*manas*) non seulement de le comprendre (*imâm*, c'est à dire, l'univers fini) dans un seul instant, mais aussi de le transcender, et pas simplement de le contenir (*payâptum*), mais aussi de l'entourer (*paribhavitum*). Et ainsi, au moyen de ce qui a été initialement énoncé oralement (*vâcâ*) et qui est par la suite énoncé mentalement, «les deux (mondes) sont possédés et obtenus». Précisément la même chose est impliquée dans *SB* II.1.4.29, où il

5. *AA* II.3.7, «Au moyen de la forme de cet Un-là on a l'être dans ce monde» (*amuno, rūpenām lakam ābhavati*) ; la réciproque, «par le moyen de cette forme (humaine) un tel renaît entièrement dans ce monde», est affirmée ici, et aussi en II.3.2 où une «personne» (*purusha*) est distinguée de l'animal (*pashu*) en ce qu'elle «par le mortel, cherche l'immortel, ce qui est sa perfection». Par exemple, dans *AB* VII.31, cité plus haut, c'est au moyen des pousses de *nyagrodha* que le représentant du pouvoir temporel prend le *soma* métaphysiquement (*parokshena*). Cette doctrine de la «transsubstantiation» est pareillement énoncée en *SB* XII.7.3.11, «par la foi, il fait le surâ être soma, », cf. *SB* XII.8.1.5 et XII.8.2.2. Voir aussi Coomaraswamy, «Ange et Titan : un essai d'ontologie védique», 1935, p. 382, n. 12 [repris dans *La doctrine du sacrifice*, Dervy, 1978].

6. Désormais Manasâ Devî, la moderne désignation bengalie de la Déesse Serpent.

est dit que tout ce qui n'a pas été obtenu par les rites précédents est maintenant obtenu au moyen des vers de Sarparâjnî, récités, cela va de soi, mentalement et silencieusement ; et ainsi le tout (*sarvam*) est possédé. De même dans *KB* XIV.1, où les deux premières parties de l'Ajyac^c sont le «murmure silencieux» (*tûshnîm-japah*) et la «louange silencieuse» (*tûshnîm-shansa*), «Il récite inaudiblement, pour l'obtention de tous les désirs», étant entendu, bien sûr, que le chant vocal concerne seulement l'obtention des biens temporels.

On peut noter aussi que la correspondance des paroles proférées et celles qui ne le sont pas, respectivement aux formes extérieures et intérieures de la déité, mentionnée plus haut, est en parfait accord avec la formulation de *AB* I.27, où lorsque le *soma* a été acheté aux Gandharvas (types d'Eros, armés d'arcs et de flèches, qui sont les gardiens du Soma, *ab intra*) au prix du Verbe (*vâc*, fém., appelé ici «la Grande Dénudée» – la Déesse nue – et représentée dans le rite par une génisse vierge), il est prescrit que le récitatif doit être accompli en silence (*upânshu*) jusqu'à ce qu'elle [le Verbe, la Déesse] leur soit rachetée [les Gandharvas qui la détiennent aux termes du marché], c'est à dire, tant qu'elle reste «à l'intérieur».

Dans *BU* III.6, où se trouve un dialogue sur Brahman, on arrive finalement au point où on dit au demandeur que Brahman est «une divinité au sujet de laquelle de nouvelles questions ne peuvent être posées», sur quoi le demandeur reste silencieux (*upararâma*). Ceci est bien sûr en parfait accord avec l'utilisation de la *via remotionis* dans les mêmes textes, où il est dit que le Brahman est «Non, Non» (*neti, neti*), et aussi avec le texte traditionnel cité par Shankara [dans son commentaire] sur les *Vedânta Sûtras* III. 2.17, où Bâhva, interrogé sur la nature du Brahman, reste silencieux (*tûshnîm*), s'exclamant seulement quand la question est répétée pour la troisième fois : «Je t'enseigne vraiment, mais tu ne comprends pas : ce Brahman est

c. [L'*âjya*, litt. beurre clarifié ; *âjyabhâga*, offrande de beurre clarifié dans le rituel védique].

silence». La même signification s'attache précisément au refus du Bouddha d'analyser l'état de *nirvâna*. (voir *avadyam*, «l'inexprimable», duquel procèdent les principes qui sont libérés par la lumière manifestée, *RV passim*). Dans *BG X.38*, Krishna parle de lui-même comme «le silence des choses cachées [ou : de ceux qui sont cachés] (*mauna guhyânâm*), et la connaissance des Connaissants (*jnanam jnanavatâm*) ; où *mauna* correspond au terme bien connu : *muni*, le «sage silencieux». Ce qui, bien sûr, ne veut pas dire qu'Il ne peut pas aussi parler, mais que sa parole est simplement la manifestation, et non une affectation, du silence ; Comme *BU III.5* nous le rappelle, l'état suprême est celui qui dépasse la distinction de la parole et du silence — «sans considération pour la parole ou le silence (*amaunam ca maunam nirvidya*), ainsi il est vraiment un brâhmane». Quand on demande ensuite : «Par quel moyen devient-on brâhmane ?», le demandeur se voit répondre : «par ce moyen par lequel on devient brâhmane», autrement dit, par une voie qui peut être trouvée mais pas tracée. Le secret initiatique est inviolable par nature ; il ne peut être trahi parce qu'il ne peut être exprimé — il est inexplicable (*aniruktam*), mais l'inexplicable est tout, à la fois tout ce qui peut et ne peut être exprimé.

On verra d'après les citations précédentes que les textes des *Brâhmanas* et les rites auxquels ils se réfèrent ne sont pas seulement absolument cohérents en eux-mêmes mais aussi en parfait accord avec les valeurs impliquées dans le texte du *RV II.43.3* ; les explications sont universellement valides et pourraient s'appliquer aussi bien aux *Orationes Secretae* de la messe chrétienne (qui est aussi un sacrifice) qu'à la répétition non-exprimée des formules du *Yajus*^d hindou⁷. En même temps,

d. [Il s'agit des invocations contenues dans le *Yajur-Veda*].

7. On peut ajouter que tandis que, d'un point de vue religieux le silence et le jeûne et les autres actes d'abstinence sont des actes de repentir, d'un point de vue métaphysique, leur signification n'a plus rien à voir avec la simple amélioration de l'individu comme tel, mais concerne la réalisation des états supra-individuels. La vie contemplative comme telle est supérieure à la vie active comme telle. Cependant, il ne s'en suit pas que l'état du Connaissant ou même du Cheminant

la cohérence donne une excellente illustration du principe général selon lequel ce qui se trouve dans les *Brâhmanas* et les *Upanishads* ne représente rien de nouveau en principe, mais seulement un développement de ce qui est implicite et plus «éminemment» énoncé dans les «plus anciens» textes liturgiques eux-mêmes. Ceux qui supposent que de «nouvelles doctrines», en quelque sorte, sont enseignées dans les *Brâhmanas* et les *Upanishads* ne font que poser d'inutiles difficultés sur la voie de leur propre compréhension des *Samhitâs*.

Il sera également intéressant de considérer la dérivation et la forme du mot *tûshnîm*. Cette forme indéclinable, généralement adverbiale («silencieusement») mais parfois rendue par un nom ou un adjectif, est en réalité l'accusatif d'une forme supposée perdue *tushna*, fem. *tushnî*, dont le sens correspond au grec *sigé*, et dérivée de la racine *Tush*, signifiant être content, satisfait, et au repos, dans le sens où le mouvement s'achève par le repos dans l'obtention de son objet, et précisément comme la parole parvient au repos dans le silence quand tout ce qui peut être dit a été dit. Le mot *tûshnîm* intervient comme un véritable accusatif (W. Caland, «*tûshnîm* est équivalent à *vâcamyamah*») - car dire «contemplant silencieusement» entraînerait une tautologie - dans *PB VII.6.1*, où Prajâpati, désirant passer de l'état d'unité à celui de multiplicité (*bahu syâm*), s'exprima lui-même en disant : «Que je sois né» (*prajâyeya*), et «ayant par l'intellect contemplé le Silence» (*tûshnîm manasa dhyâyât*), «vit» (*âdhidhî*) par là que le Germe (*garbham*, c'est à dire Agni ou Indra, qui en tant qu'il

soit celui de l'inaction totale ; ce serait une imparfaite imitation de l'Identité suprême, où repos éternel et œuvre éternel ne font qu'un. Il y a imitation adéquate seulement quand action et inaction sont identifiées, dans le sens de la *Bhagavad Gîtâ* et du *wu wei* taoïste ; l'action n'implique plus de limitation quand elle n'est plus déterminée par des besoins ou imposée par des fins à atteindre, mais devient une simple manifestation. Dans ce cas, par exemple, la parole n'exclut pas le silence mais, plutôt, le représente («C'est juste par le son que le non-son est révélé», *MU VI.22*) ; et c'est précisément dans ce sens qu'un mythe ou un autre symbole approprié, bien qu'étant actuellement une «expression», reste essentiellement un «mystère». De la même façon, chaque fonction naturelle, quand elle est rapportée au principe qu'elle représente, peut proprement être dite avoir été abandonnée même quand elle est accomplie.

est le Brihat devient le «fils aîné») gît caché en lui-même (*antarhitam*), et donc proposa de l'amener à naître au moyen du Verbe (*vâc*). (cf. *TS* II.5.11.5, *yad-dhi manasâ dhyâyati*, où *yad* est équivalent de «parole non-dite», ou «concept non-exprimé»). *Tûshnîm manasâ dhyâyat* correspondant alors à l'expression plus courante *manasâ vâcam akrata* (*RV* X.71.2) ou *manasâivâ vâcam mithunam samabhavat* (*SB* VI.1.2.9), par rapport à «l'acte de fécondation latent dans l'éternité», car ainsi⁸ «Il devint en gestation (*garbhin*)⁹ et exprima (*asrijata*) les Différents Anges». La naissance du Fils n'est pas seulement, à rigoureusement parler, une conception à partir des principes conjoints, dans le sens d'une opération vitale, mais en même temps une conception intellectuelle, *per verbum in intellectu conceptum*, correspondant à la désignation du Germe (*garbham*, c'est à dire *Hiranyagarbha*) en tant que concept (*dîdhitim*) dans ce sens, *RV* III.31.1.

Le *Pancavimsha Brâhmana*, cité plus haut, continue en expliquant, en ce qui concerne l'intention d'«amener à naître au moyen du Verbe» (*vâcâ prajanayâ*), que Prajâpati «libéra le Verbe»¹⁰ (*vâcam vyashrijata*, autrement dit, opéra la séparation du Ciel et de la Terre), et Il descendit en tant que Rathantara (*vâg rathantaram avapadyata*, où *avapad* signifie littéralement «tomber»)... et de là est né le Brihat... qui était resté si longtemps à l'intérieur» (*jyog antar abhût*) ; cf. *RV* X.124.1, «Tu es resté assez longtemps dans la longue obscurité (*jyog eva dîrgham tama*

8. «Ainsi», c'est à dire, comme St Augustin le dit expressément : s'étant ainsi «fait Lui-Même une mère de laquelle naître» (*Epiphanius contra quinque haereses*, 5). (voir *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus Ms. 96*, tr. Charlotte Baynes (Cambridge, 1933), XII.10 (p. 48), pour Source et Silence).

9. cf. *Epiphanius contra quinque haereses* XXXIV.4, «Le Père était en travail», et dans le folklore, la «couvade». [La couvade est le nom donné par des ethnologues à la coutume de certains peuples selon laquelle les hommes participent symboliquement à l'accouchement de leur femme.]

10. Il est intéressant de noter le parallèle rituel dans *SB* IV.6.9.23-24 où, après être restés assis en silence (*vâcamyamah*), les sacrificiants «libèrent leurs propos» (*vâcam visrijetan*) suivant leur désir, par exemple, «puissions-nous obtenir une descendance abondante». (Noter *tûshnîm shansam tira iva vai ratâmsi vikryante*, *AB* II.39 ; cf. particulièrement *JUB* III.16).

ashayishthâh)¹¹. C'est à dire qu'Aditi, Magna Mater, la Nuit, devient Aditi, la Terre Mère et l'Aube, représentés dans le rituel par l'autel (*vedi*) qui est le lieu de naissance (*yoni*) d'Agni ; on distingue le Verbe qui «était avec Dieu et qui était Dieu» du Verbe en tant que Terre Mère, autrement dit, «Marie en tant qu'esprit» de «Marie dans la chair»¹². Car, comme nous le savons d'après *TS* III.1.7 et *JB* I.145-146, le Brihat (le Père amené à la naissance) correspond au Ciel¹³, l'avenir (*bhavishyat*), l'illimité (*apari-*

11. Dîrghatamas, «Longue Obscurité», l'un des «prophètes» (*rishî*) aveugles du Rig Vêda, est, de façon concordante, la désignation d'une forme occultée, *ab intra*, d'Agni, dont la relation avec son jeune frère Dîrghashravas, «Cri Lointain», est comme celle de Varuna avec son jeune frère Mitra ou Agni, soit, en d'autres termes, celle de la Mort (*Mrityu*) avec la Vie (*âyus*). De Dîrghashravas on dit aussi qu'il était «resté longtemps sous contrainte et manquant de nourriture» (*jyog aparuddho' shayânah*, *PB* XV.3.25), toutes ces expressions correspondent à ce qui est dit de Vritra dans *RV* I.32.10, à savoir que «l'ennemi d'Indra gît dans la longue obscurité (*dîrgham tama ashayat*) au-dessous des Eaux» ; l'aspect *ab intra* de la déité étant celui du Dragon ou Serpent (*vritra, ahî*), la procession de Prajâpati «un rampement en avant depuis l'obscurité aveugle» (*andhe tamasi prâsarpat*, *PB* XVI.1.1) et celle des serpents généralement «une reptation en avant» (*ati sarpana*), par laquelle ils deviennent les Soleils (*PB* XXV.15.4). Sur cette procession serpentine, voir Coomaraswamy, «Anges et Titans», 1935. [repris dans *La doctrine du sacrifice*, op. cit.]. La procession de Dîrghatamas demanderait un plus long exposé.

12. Egalement représenté dans le mythe comme le rapt du Verbe (*RV* I.130.9, où Indra «dérobe le Verbe», *vâcam... mushâyati*), ou comme une analyse du Verbe (*RV* VII.103.6, X.71.3 et 125.3), ou encore une mesure de la naissance de Mayâ à partir de Mayâ (*AV* VIII.9.5, «Mayâ était née de Mayâ», suivi par le *Lalita Vistara* XXVII.12, «Pour autant qu'elle, c'est à dire la ressemblance de la mère du Bouddha, fut modelée suivant celle de Mayâ, elle fut appelée Mayâ»).

13. Agni, bien qu'étant le Fils, est le Père Lui-Même né de nouveau, et s'élève immédiatement ; d'ailleurs, «Agni est embrasé par Agni» (*RV* I.12.6) . Par conséquent, on peut dire de lui, non seulement qu'«étant le Père, il est devenu le Fils» (*AV* XIX.53.4) et qu'Il est ensemble «le Père des dieux et leur Fils» (*RV* I.69.1, voir *SB* VI.1.2.26), mais aussi que «Lui qui était autrefois son propre Fils devient maintenant son propre Père» (*SB* II.3.3-5), qu'il est «le Père de son Père» (*RV* VI.16.35), en même temps le Fils et Frère de Varuna (*RV* IV.1.2 et X.51.6), et «fils de Lui-même» (*tanûnapat, passim*) - cette dernière expression correspond exactement à l'«autogenes» gnostique. Il est ainsi facile de voir comment Agni, bien qu'un Fils de naissance chthonienne, peut dans son identité avec le Soleil être considéré aussi comme l'Amant de la Terre Mère ; la syzygie Agni-Prithivî étant alors un aspect des parents Ciel et Terre, Savitri-Sâvitri, et de façon plus lointaine Mitrâvarunau (*GB* I.32 et *JUB* IV .27, etc.).

mitam), et à l'aspiration (*apâna*) ; le Rathantara (la nature séparée du Père) correspond à la Terre, le passé (*bhûtât*), le limité (*parimitam*), et l'expiration (*prâna*)¹⁴. Les mêmes déterminations se trouvent dans *JUB* I.53 sq., substituant *Sâman* et *Ric*^e à Brihat et Rathantara : le *Sâman* (masc.) représentant l'intellect (*manas*) et l'aspiration (*apâna*), le *Ric* (fem.) le Verbe (*vâc*) et l'expiration (*prâna*)^f. Le *Sâman* est aussi *in se ipso* «à la fois elle (*sâ*) et lui (*ama*)», et c'est en tant qu'unique pouvoir lumineux (*virâj*)¹⁵ que les principes conjoints génèrent le Soleil, et se séparent aussitôt l'un de l'autre, cette séparation de l'essence et de la nature, du Ciel et de la Terre, ou de la Nuit et du Jour étant la condition inévitable de toute manifestation ; c'est invariablement la venue

14. Cf. dans *AA* II.3.6 la distinction entre l'esprit (*prâna*) et le corps (*sharîra*), le premier étant caché (*tira*) et l'autre évident (*âvis*), comme «un» inhérent et «un» exprimé : *SB* X.4.3-9, «nul ne devient immortel au moyen du corps, mais, que ce soit par la connaissance ou par les oeuvres, seulement après avoir abandonné le corps».

e. [Dans la tradition védique, le *Ric* est le verbe sacré et le *Sâman* le chant rituel].

f. [Pour le sens de l'anglais «spiration» et «despiration», voir ci-dessus, note b].

15. *Virâj*, de laquelle toutes choses «tirent» [à la façon dont le lait est tiré de la mamelle, anglais : to milk ; cf. par exemple *Chând. Up* I.13.4 : «La parole lui donne à traire son lait, qui est le lait de la parole, il devient riche en nourriture, mangeur de nourriture celui qui connaît ainsi le sens secret des *sâman*, oui qui connaît le sens secret» (trad. F. Hayot)] leur vertu spécifique ou caractère, est communément une désignation de la Magna Mater, mais, même considérée ainsi, c'est une syzygie — «Qui connaît sa féconde dualité ?» *AV* VIII.9.10. Les termes *virâj* et *aditi*, bien que tous deux habituellement féminins, peuvent aussi prendre un sens masculin dans un rapport similaire au principe premier. En effet, soutenir que tout pouvoir créateur considéré dans son aspect créateur peut être défini comme exclusivement «mâle» ou exclusivement «féminelle» entraîne une contradiction dans les termes, toute création quelle qu'elle soit étant *co*-naissance et *con*-ception ; même dans le christianisme, la génération du Fils est «une opération vitale à partir d'un principe conjoint» (*a principio conjuncto*, *Som. Theol.* I.27.2), c'est à dire un principe qui est à la fois une essence et une nature — «Cette nature par laquelle le Père engendre». C'est seulement quand on a réalisé une fois pour toutes que le pouvoir créateur, à quel que niveau qu'on l'envisage — par exemple comme Dieu ou Homme — est toujours une unité de principes conjoints, c'est à dire une syzygie et *mithunatva*, qu'on peut voir la propriété d'expressions telles que : «Il (Agni) est né de la matrice d'un Titan (*asurasya jatharât ajâyata*)», *RV* III.29.14 ; «Mitra verse la semence en Varuna (*retah varuno sincati*)», *PB* XXY.10.10 ; «Ma matrice est le Grand Brahman, dans lequel je dépose le germe», *BG* XIV.3, et beaucoup de références similaires à la maternité d'une déité désignée au moyen de noms grammaticalement masculins ou neutres.

de la lumière qui sépare dans le temps les Parents qui sont unis dans l'éternité. Maintenant, *sâman* est toujours en rapport avec la musique, *ric* avec la profération articulée des incantations (*ric*, *mantra*, *brahma*), de sorte que lorsque des mots sont chantés sur une musique rythmée cela constitue une analyse et une substantiation d'une musique céleste qui, en elle-même, est une et inaudible à l'oreille humaine¹⁶. Nous pouvons dire dans ce sens

16. De même que dans Plotin, *Ennéades* I.6.3, «Les harmonies inaudibles créent celles que nous entendons et éveillent l'âme à l'unique essence sous une autre nature» ; et V.9.11, «une représentation terrestre de la musique qui soit dans le rythme (=Skrt. *Chandânsi*) du monde des Idées». C'est précisément dans ce sens que la musique rituelle, comme toute autre partie du Sacrifice, est une imitation de «ce qui a été accompli par les Divinités au commencement» (*SB* VII.2.1.4 et *passim*), ce qui vaut aussi bien pour la messe chrétienne ou Sacrifice. On peut remarquer que dans l'opération des principes conjoints nous concevons nécessairement l'un comme actif, l'autre comme passif, et disons que l'un est agent et l'autre moyen, ou que l'un donne et l'autre reçoit. Le conflit apparent avec la doctrine chrétienne, qui nie un «pouvoir passif» en Dieu (*Som. Theol.* I.41.4 *ad* 2) n'existe pas réellement. St. Thomas lui-même note que «dans toute génération il y a un principe actif et un principe passif» (*Som. Theol.* I.98.2c). Le fait est qu'une distinction de ce genre est déterminée par la nécessité de parler en termes de temps et d'espace ; puisque *in divinis* l'action est immédiate et qu'il n'y a pas de distinction réelle, mais seulement logique, entre l'agent et le moyen. Savitri et Sâvitri sont tous deux également «matrices» (*yonî*, *JUB* IV.27). Si «l'une des perfections agit (*kartâ*), l'autre croît (*rudhan*)», *RV* III.31.2, et ces deux opérations sont actives ; ce qui ne veut pas dire que tant «l'acte» que «la croissance» représentent des possibilités qui ont pu ou non être effectives, mais se rapporte simplement à la co-opération des principes conjoints, intention et pouvoir. Il n'y a pas de distinction entre la puissance et l'acte. C'est seulement quand la création est intervenue et que les concepts de temps et d'espace sont donc engagés, que nous pouvons penser à un *puro atto* [acte pur] séparé de la *potenza* [puissance] par la mesure de l'univers entier (Dante, *Paradiso* XXIX.31-36), au Ciel et à la Terre «allant séparément» (*te vyadravatâm*, *JUB* I.54), ou à la «Nature comme s'éloignant de la ressemblance à Dieu» (*Som. Theol.* I.14.11). Cette séparation (*viyoga*) est l'occasion de la souffrance cosmique (*traishoka*, la peine des Trois Mondes qui ont été jadis un, *PB* VIII.1.9, *loka-duhkha*, *weltschmerz*, *KU* V.11), et il n'est pas étonnant que «Quand la paire conjointe fut séparée, les Devas se plaignirent et dirent : "qu'ils soient mariés de nouveau"» (*RV* X.24.5) ; Cependant, c'est seulement «à la croisée des chemins», «à la fin du monde», que le Ciel et la Terre «s'embrassent» (*JUB* I.5, etc.), seulement «dans le cœur» que le mariage d'Indra et d'Indrâni est réellement consommé (*SB* X.5.2.11), c'est à dire, dans un silence et une obscurité qui sont les mêmes que cette «Nuit qui cache l'obscurité de la paire conjointe» dans *RV* I.123.7, le *Shatapatha Brâhmana* interprétant cette condition de connaissance inconsciente (*samvit*), de parfaite béatitude (*paramânanda*) et de sommeil (*svapna*) comme une «entrée dans, ou le fait d'être possédé par, ce qu'on est vraiment soi-même» (*svâpyaya*) (cf. *Mând. Up.* II, *apiti*).

que le nom «Grande Liturgie» (*brihad ukthah*, où *ukthah* vient de *vâc*, “parler”) appliqué à Agni, par exemple dans RV V.19.3, représente le Fils en tant que Verbe *parlé*, et Logos *manifesté*¹⁷ ; et de la même manière, Indra est «la plus excellente incantation» (*jyeshthas ca mantrah*, RV X.50.4).

17. Le Sacrifice dans son aspect *liturgique* c'est «faire venir à la naissance au moyen du Verbe» : on «chante le *Sâman* sur un *Ric*», et c'est un accouplement procréateur (*mithunam*), identique à celui de l'Intellect et du Verbe (*manas* et *vâc*), Sacrifice et Rétribution (*yajna*, *dakshinâ*, c'est à dire, *Prajâpati* et l'Aube) [*yajna* est le sacrifice proprement dit ; *dakshinâ*, le *don* ou la *rétribution*, d'où l'idée de *récompense*, du sacrificiant (*yajamâna*) au brahmane qui effectue les rites en son nom (*ritvij*) ; *dakshinâ* est aussi proprement la droite et la direction du sud en rapport avec le *pitriyâna* ; dans un autre contexte, *dakshinâ* est la rétribution de son *guru* par le *brahmacârin* à la fin de ses études, qui marque son acquisition du statut de «maître de maison» (*grihastha*)], et littéralement une in-form-ation de la Nature, «car, sans l'Intellect, le Verbe serait incohérent» (SB III.2.4.11), puisqu'il est en fait le «lieu de naissance de l'Ordre». Le Rathantara, par exemple, est un «moyen de procréation» (*prajananam*, PB VII.7.16, correspondant à *prajananam* comme «maîtresse» *vishpatnî*, la «mère» d'Agni dans RV III.29.1) ; dans ce sens, *Sâvitri* est identifiée avec les mètres (*chandânsi*) et appelée la «mère des Védas» (*Gopatha Brâhmana* I.33 et 38), lesquels «mètres» sont ordinairement mentionnés comme le moyen *par excellence* [en français dans le texte] de la réintégration (*samskarana*, AB VI.27, SB VI.5.4.7, etc.), et dans sa conjonction avec *Savitri* présente une analogie avec l'*Ecclesia* Gnostique («Eglise Mère») et la Gnose comme constituant avec l'Homme (*anthropos* = *Prajâpati*, Agni, Manou) une syzygie. On pourrait noter aussi, sous le même rapport, l'étroite relation des mots *mâtâ*, *mâtri*, et *mâyâ* : [respectivement] «mètre», «mère», et «moyen magique» ou «matrice» ; *mâ*, «mesurer» et *nir-mâ*, «distribuer», constamment employés non seulement dans le sens de donner forme ou définition, mais aussi dans celui très proche de créer ou donner naissance, notamment dans RV III.38.3, III.53.15, X.5.3, X.125.8, AV VIII.9.5, et dans l'expression bien connue *nirmâna kâya*, indiquant le «corps» né, assumé et actuellement manifesté, du Bouddha. Sacrifice et naissance sont des concepts inséparables. Le *Satapatha Brâhmana* propose en effet l'*hermeneia* «*yajna*, parce que “*yan jayate*”» [*yan jayate* = *yad* (qui) + *jayate* (*rac.JAN*) (il naît ; il se produit) = qui naît, qui se produit]. Le sacrifice divise, une «rupture de pain» [allusion à la messe chrétienne] ; le résultat est articulé et distinct. Le sacrifice est un déploiement, la confection d'un tissu ou d'une toile de la Vérité (*satyam tanavâmahâ*, SB IX.5.1.18), une métaphore communément employée ailleurs en rapport avec le rayonnement de la lumière originelle, qui constitue la texture des mondes. Exactement comme l'embrasement d'Agni est une lumière cachée rendue évidente et perceptible, l'incantation des chants est le principe silencieux du son rendu perceptible. Le Verbe proféré est la révélation du Silence, qui mesure la trace de ce qui est en soi sans mesure.

Le Verbe proféré est une harmonie. Dans KB XXIII.2 et XXIV.1, «*Prajâpati* est celui dont le nom n'est pas mentionné¹⁸ ; c'est le symbole de *Prajâpati*... “A Haute Voix” dans “Chante à haute voix, O toi au vaste rayonnement” (Agni) est un symbole du Brihat». Dans SB VI.1.1.15, la Jubilation triomphante du Verbe proféré est décrite comme suit : «Elle (la Terre, *bhûmi*, qui est *prithivî*, “déployé”), se sentant elle-même en tout complète (*sarvâ kritsnâ*), chanta (*agâyat*) ; et parce qu'elle “chanta”, donc elle est *Gâyatrî*. Ils disent aussi que “c'était Agni, vraiment, sur son dos (*prishthe*)”¹⁹ qui, se sentant lui-même en tout complet, a chanté ; et dans la mesure où il a chanté, il est donc *Gâyatra*”. Et de là, qui se sent lui-même en tout complet, chante ou prend plaisir au chant».

Nous avons ainsi brièvement discuté de la nativité divine, selon différents points de vue, afin de mettre en évidence les correspondances des références Védique et Gnostique au Silence. Dans les deux traditions, les puissances véritables et intégrales, à chaque niveau de référence, sont des syzygies de principes conjoints masculin et féminin ; pour résumer la doctrine gnostique des Eons (védique *amritâsah* = *devâh*) nous pouvons dire que *ab intra* et informellement ceux-ci sont *buthos* et *sigé*, «Abyme» et «Silence», et *ab extra*, formellement, *noûs* et *ennoïa* ou *Sophia*, «Intellect» et «Sagesse», et, sans entrer dans les détails, que *sigé* correspond au *tushnî* védique et *noûs* à *manas*, *sigé* et *Sophia* respectivement aux aspects caché et manifesté d'Aditi-Vâc ; et aussi que la «chute» du Verbe (*vâg*... *avapadyata*, cité plus haut), et sa purification en tant que *Ric*, Apâlâ, *Sûryâ* (*JUB* I.53 ff., RV VIII.91 et X.85) correspond à la chute et à la

18. (*Prajâpati* choisit *aniruktam sâmano... svargyam*, la «(part) indistincte du *sâman* qui appartient au ciel», *JUB* I.52.6 ; cf. *manasâ* «silencieusement», opposé à *vâcâ*, comme dans *JUB* I.58.6 ; voir SB IV.6.9.17, et la note d'Eggeling sur *manasâ stotra*, également dans *JUB* I.40.4).

19. *Prishthe*, c'est à dire, soit : (1) relativement au fait qu'Agni soit assis sur l'autel (*vedî*) en terre qui est son lieu de naissance (*yonî*) ; et/ou (2) relativement au fait qu'Agni soit soutenu par le *Priṣṭhastotra*, hymne dont la *Gâyatrî* est la mère par *Prajâpati*, PB VII.8.8.

rédemption de *Sophia* et de la *Shekinah* dans les traditions Gnostique et Qabbalistique, respectivement. Dans des formes du Christianisme qui sont en réalité plus académiques que plus «orthodoxes», les deux aspects de la Voix, à l'intérieur et à l'extérieur, sont ceux de «cette nature par laquelle le Père engendre» et «cette nature qui s'éloigne de la similitude à Dieu, et préserve encore une certaine similitude à l'être divin» (*Som. Theol.*, I.41.5c et I.14. 11 ad 3), les *Theotokoï* éternelle et temporelle [*theotokos* : la «mère» de Dieu], respectivement.

Répetons, en conclusion, que l'Identité Suprême n'est ni seulement silencieuse, ni seulement vocale, mais littéralement une réalité indéterminée qui est en même temps indéfinissable et partiellement définie, un Verbe proféré et non-proféré.

A. K. COOMARASWAMY

(Traduction de l'anglais par A. Tournepiche)

ESOTÉRISME ISLAMIQUE ET FRANC-MAÇONNERIE DANS LA PERSPECTIVE ABRAHAMIQUE*

Quand Allâh veut prendre comme ami l'un de Ses serviteurs, Il lui ouvre la porte de Son *dhikr*, et quand celui-ci se complaît au *dhikr*, Il lui ouvre la porte de la Proximité, ensuite Il l'élève à la séance de l'Intimité, ensuite Il l'installe sur le Trône de l'Unité, ensuite Il lui enlève le voile et le fait entrer dans la Maison de la Singularité et lui dévoile la Majesté et la Magnificence, et lorsque le regard du serviteur rencontre la Majesté et la Magnificence, il reste "sans soi". Alors il devient éteint pour un temps et entre dans la protection divine, préservé de toute prétention de soi.

ABÛ SA' ÎD AL-KHARRAZ¹

On se souvient que dès ses premiers livres René Guénon avait souhaité un rapprochement spirituel entre l'Occident et l'Orient traditionnel, cela en vue de la constitution d'une élite² susceptible de favoriser un redressement intellectuel du monde moderne identifié par Guénon à la phase ultime du *Kali*

* Nous reproduisons ici avec quelques ajouts le texte de la conférence que nous avons donné à Rome le 11 novembre 2000 dans le cadre d'un colloque organisé par le Grand Orient d'Italie sur «Les racines ésotériques de la Franc-Maçonnerie». Les actes ont été publiés en Mars 2001 chez Atanòr. Nos propos ayant été déformés avant même que ce texte ne soit édité (!) nous espérons qu'il sera désormais plus difficile d'en trahir la portée et les intentions. Le dernier paragraphe a été supprimé (P. G.).

1. «Une technique soufie de la prière du cœur», dans *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Seuil, Paris, 1979, p. 237.

2. *Orient et Occident*, [1924], Vêga, Paris, 1983, deuxième partie.

Yuga de la cyclogie hindoue³. On se souviendra aussi que pour lui, ce projet impliquait plutôt une influence de l'Inde, l'Islam, bien que plus proche des formes religieuses occidentales, risquant «d'éveiller certaines susceptibilités» voire, de la «peur» sinon de la «haine»⁴.

Même si dans certains milieux ce rejet de l'Islam est à l'heure actuelle encore très vivace, il semble évident que dans d'autres contextes, en particulier universitaires, mais pas seulement, la connaissance de cette tradition se soit considérablement améliorée. Les craintes justifiées de Guénon peuvent donc être tempérées et l'influence de l'Islam reconsidérée, cela d'autant plus, que pour ce dernier sa proximité à l'égard de la «civilisation européenne du moyen-âge» devait par ailleurs être sérieusement prise en compte⁵. Sans doute y avait-il là de sa part une allusion au caractère préférable d'une telle influence, même si dans les années vingt la chose pouvait paraître difficile.

Dans la mesure où les possibilités de restauration traditionnelle sur des bases purement occidentales sont aujourd'hui à peu près nulles il paraît urgent de revenir sur le rôle que l'Islam, en particulier dans sa dimension ésotérique, serait capable de jouer dans le réveil d'une organisation initiatique telle que la Franc-Maçonnerie, l'unique point d'appui sur lequel l'Orient peut semble-t-il opérer. De prime abord on pourrait croire que l'idée d'une intervention du soufisme sur un milieu occidental est sans précédent historique sinon même artificiel. Dans un article sur le sujet M. Chodkiewicz estimait qu'il était presque impossible de démontrer par les documents une quelconque connaissance du soufisme dans l'Europe médiévale, ce qui ne

3. *La crise du monde moderne* [1927], Gallimard, Paris, 1992, chapitre 1. Aujourd'hui de nombreuses analyses sociologiques et philosophiques de la situation exprime la même impression de chaos face à la confusion ambiante mais sans bien sûr recourir à la doctrine des cycles, volontairement ignorée ; P.-A. Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, Gallilée, Paris, 2000, fait un bilan provisoire des critiques non traditionnelles de la modernité, de plus en plus nombreuses.

4. *Orient et Occident*, p. 204.

5. *Ibid.*, p. 162.

l'empêchait pas d'avoir «la conviction intime» que des rencontres spirituelles avaient eu lieu sans qu'elles aient laissé aucune trace. Celui-ci reconnaissait toutefois qu'une influence musulmane sur l'œuvre de Dante n'était plus contestable tout comme chez Wolfram von Eschenbach l'auteur de *Parzival*, renvoyant sur ce point à l'ouvrage de P. Ponsoye, *L'Islam et le Graal*⁶. Si l'on se rapproche à présent du cas de la Maçonnerie il paraît tout aussi difficile de démontrer l'existence de relations entre les bâtisseurs médiévaux et les confréries musulmanes de métier bien qu'elles soient aussi très probables⁷.

Paradoxalement, l'histoire récente de l'Ordre maçonnique révèle un certain nombre de signes importants à commencer par la réception en 1864 du célèbre Emir abd el-Kader dans une loge égyptienne dépendant du Grand Orient de France. Loin d'être anecdotique cet événement était solidaire d'un projet traditionnel d'assez grande ampleur qui à l'époque n'a pas abouti et dont la finalité consistait précisément en une tentative de rapprochement entre l'Orient et l'Occident. Sur cet échec, l'Emir écrira dans sa fameuse *Lettre aux français* (1855) :

Si les musulmans et les chrétiens avaient voulu me prêter leur attention, j'aurais fait cesser leurs querelles, ils seraient devenus extérieurement et intérieurement des frères. Mais ils n'ont pas fait attention à mes paroles, la Sagesse de Dieu

6. «La réception du soufisme par l'Occident : conjectures et certitudes» dans Ch. Butterworth, *The introduction of arabic philosophy into Europe*, Brill, Leiden, 1987. L'auteur aurait pu signaler par ailleurs que dans *L'Echo de la fraternité* (1614) Christian Rosencreutz séjourne en Turquie, en Egypte, en Arabie, à Fez et se met «au service de maîtres arabes» ; cf. B. Gorceix, *La bible des Rose-Croix*, PUF, Paris, 1970, p. 5. A ce propos, R. Guénon écrivait qu'«après la destruction de l'Ordre du Temple, les initiés à l'ésotérisme chrétien se réorganisèrent, d'accord avec les initiés à l'ésotérisme islamique, *Aperçu sur l'initiation*, Editions Traditionnelles, Paris, 1980, chap. XXXVIII. Sur ce point, voir aussi ce qu'il disait dans *Le Théosophisme*, [1921] Editions Traditionnelles, Paris, 1978, chap. IV, p. 56 au sujet d'une mystérieuse rencontre que fit le voyageur Paul Lucas, à Brousse, au début du XVII^{ème} siècle, avec sans doute l'un des sept Abdal. Sédîr mentionnait déjà ce fait dans son *Histoire des Rose-Croix*, Librairie du XX^{ème} siècle, Paris, 1910, p. 33.

7. Sur ce sujet on trouvera quelques indications dans L. Bastard/J.-M. Mathonière, *Travail et honneur*, La Nef de Salomon, Dieulefit, 1996, p. 241-243.

a décidé qu'ils ne seraient pas réunis en une même foi. Ne fera cesser leurs divergences que le Messie lorsqu'il reviendra. Mais il ne les réunira pas seulement par la parole, bien qu'il ressuscite les morts, guérisse l'aveugle et le lépreux. Il ne les réunira que par le sabre et la lutte à mort⁸.

Presque dix ans plus tard l'Emir sera donc initié dans une loge d'Alexandrie et certains indices montrent qu'il respectait beaucoup l'Ordre maçonnique dans lequel il voyait «la plus admirable institution de la Terre»⁹, et d'autre part, la seule organisation susceptible de jeter «un pont entre l'Orient et l'Occident»¹⁰. A ce titre, rapporte B. Etienne, elle pouvait paraître comme la seule organisation occidentale «digne d'être sauvée»¹¹. Cela dit, la Maçonnerie de l'époque ne réalisa pas qu'elle avait à faire en sa personne au profond akbarien que nous connaissons mieux aujourd'hui grâce aux larges extraits de son *Kitâb-al Mawâqif* maintenant accessible en traduction¹². Un autre personnage central mérite aussi d'être mentionné puisqu'il s'agit du Cheikh Elish El-Kebîr auquel R. Guénon, je le rappelle, dédia en 1931 *Le symbolisme de la Croix* et qui fut un ami très intime de l'Emir. L'évocation de ce grand soufi, membre de la tarîqa Chadhilyya à laquelle Guénon sera rattaché par l'un de ses muqaddam (Abdul Hâdî) nous amène au cœur de notre sujet. Comme l'avait très bien montré M. Vâlsan, tout indique que ce maître fût aussi au

8. Phébus, Paris, 1977, p. 163-164. A ce sujet, l'auteur s'inscrit logiquement dans la perspective eschatologique islamique selon laquelle, «Dieu fera périr en son temps toutes les religions à l'exclusion de l'Islam», *Les signes de la fin des temps*, Alif Editions, Lyon, 1992, p. 151.

9. Cité dans S. Aouli/R. Redjala/Ph. Zoummeroff, *Abd el-Kader*, Fayard, Paris, 1994, p. 510.

10. B. Etienne «Abdelkader et la Franc-Maçonnerie», *Le Maillon*, Paris, octobre 1983, p. 46.

11. *Ibid.*

12. *Ecrits spirituels*, trad. de M. Chodkiewicz, Seuil, 1982, rééd. 1994. D'autres passages du *Livre des Haltes* ont été traduits par A. Khurshîd en 1996, Alif Editions, Lyon. Par ailleurs, M. Lagarde a entrepris de publier une traduction intégrale du *Livre des Haltes* chez Brill (2 vol. parus).

centre d'une entreprise visant une intervention traditionnelle en Europe dont l'œuvre providentielle de R. Guénon sera le fer de lance. Plus précisément encore, M. Vâlsan soulignera que

le Cheikh Elish semble avoir eu aussi une certaine connaissance de la situation de la Maçonnerie et de son symbolisme initiatique. C'est ainsi que René Guénon nous écrivait une fois que le Cheikh Elish «expliquait à ce propos la correspondance des lettres du nom d'Allâh par leurs formes respectives, avec la règle, le compas, l'équerre et le triangle». Ce que disait ainsi le Cheikh Elish pourrait avoir un rapport avec l'une des modalités possibles de la revivification initiatique de la Maçonnerie¹³.

Cette dernière phrase très lourde de conséquences n'a guère attiré l'attention jusqu'ici. Pourtant, Guénon évoqua lui-même ce symbolisme des lettres du Nom Allâh dans un article paru en 1911 dans *La Gnose* sur le Grand Architecte identifié au «Principe de la Construction Universelle»¹⁴ et peut-être dès 1908 dans les conférences de l'OTR. En 1935 dans une page du *Speculative Mason* il évoquera de nouveau cette question en la faisant précéder d'une remarque hautement significative sur la nécessité — dans certaines *turuq* islamiques — d'être au moins sept frères pour pratiquer le *dhikr*. Ensuite il indiquait cette fois explicitement le rapport entre les lettres arabes composant le nom Allâh et les symboles maçonniques : «l'*alif* est la règle, les deux *lâm* le compas et l'équerre, le *ha* le triangle». Répondant en fait à une question sur les Guildes de Maçons Opératifs en Egypte, Guénon ajoutait que ces analogies provenaient «probablement des Guildes en question» et qu'il était informé de cela «par tradition orale»¹⁵...

Maintenant, que pouvait signifier cette notion de *revivification* de la Maçonnerie évoquée plus haut à propos du

13. M. Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Editions de l'Œuvre, Paris, 1984, p. 31.

14. *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Editions Traditionnelles, Paris, 1981, t.II, p. 285, n.1.

15. Ce texte a été réédité dans les *Etudes Traditionnelles*, Paris, n° 427, 1971, p. 213.

Nom Allâh. Nul doute à mon sens qu'il s'agissait là d'envisager très concrètement la "greffe" d'une pratique incantatoire de celui-ci dans le contexte maçonnique sous la forme d'un *dhikr* adapté à sa structure initiatique particulière. On se reportera au chapitre des *Aperçus sur l'initiation* concernant «la prière et l'incantation» pour mesurer l'importance considérable de cette technique aux yeux de Guénon dans la perspective de la réalisation spirituelle. La quête de l'«illumination intérieure» visant comme «but final», l'état d'Homme Universel.

Avant de revenir sur les modalités de cette "greffe", je voudrais signaler que ce Nom divin qui en Islam est le Nom de l'Essence n'est pas inconnu du corpus maçonnique occidental puisqu'il apparaît dans un très curieux texte de 1726, *Le grand mystère dévoilé*. Aux deux questions suivantes : comment Dieu est-il nommé ? qui fut le premier Maçon ? Il est répondu *Laylah Illallâh*¹⁶. On notera que cela coïncide parfaitement avec les lettres arabes du Nom divin. J'ajouterais que P. Ponsoye avait évoqué, au sujet des Templiers, «la mention d'une invocation du Nom d'Allâh dans les dépositions à l'enquête de Carcassonne¹⁷, mais je n'ai pu vérifier ce point. En tous les cas la présence de la *shahâdah* islamique dans un catéchisme maçonnique britannique du XVIII^{ème} siècle montre qu'il n'y a là aucune incompatibilité formelle du fait même de "l'origine" abrahamique des deux traditions maçonnique et islamique. La légitimité d'une telle influence de la seconde sur la première me paraît également justifiable dans la mesure où la Maçonnerie ne procède pas d'une Révélation spécifique, elle n'est ni exclusivement chrétienne, ni exclusivement hébraïque ou pythagoricienne. En raison de ses liens primordiaux avec l'art géométrique de bâtir, elle est même ainsi faite qu'elle a pu recevoir

16. *Renaissance Traditionnelle*, n° 97-98, 1994. Sur les significations métaphysiques du Nom Allâh cf. Ibn Arabî, *Le Livre du Nom de Majesté*, dans *Etudes Traditionnelles*, N° 268, 269, 272, 1948 ; ce texte fut significativement le premier dont Michel Vâlsan fit la traduction. Ajoutons que ce Nom procède d'une racine (El) fort ancienne et d'origine sémitique. Mentionné par Dante dans le chant XXVI du *Paradis* (v. 136) El fut aussi le chef du panthéon cananéen ; à l'heure actuelle, le Nom Allâh est aussi utilisé par les chrétiens arabophone du Moyen-Orient.

17. *Op. cit.*, Archè, Milano, 1976, p. 131.

des dépôts traditionnels de provenance diverses et c'est pourquoi elle est bien cette Arche dont parlait Denys Roman. Ce qui relève donc plutôt d'une propriété fonctionnelle ne doit pas être confondu avec un vulgaire syncretisme.

Si une opération comme celle-ci devait être engagée un certain nombre de conditions seraient à respecter pour que la "greffe" puisse prendre. Du côté maçonnique «la fidélité par-faite»¹⁸ à l'enseignement impersonnel de Guénon semble indispensable. Un tel projet ne concerne par conséquent qu'un nombre assez réduit de Maçons qui en outre devraient posséder une bonne connaissance de l'Islam, sceau de la prophétie, ainsi naturellement qu'une disposition favorable à son éventuelle intervention dans le cadre maçonnique¹⁹. Du côté islamique cette fois, il faudrait que des représentants de l'ésotérisme musulman, mandatés et qualifiés, mais disposant aussi d'une solide instruction concernant la Maçonnerie puissent accomplir cette tâche difficile. Le fait de se prétendre «les plus proches de la doctrine originaire de l'islam» comme le faisait dernièrement M. Pallavicini²⁰ n'est sûrement pas suffisant si tant est que cela soit vrai ! On se souvient des malheureuses tentatives de J. Reyor auprès de F. Schuon qui faute de compétence de part et d'autre ne pouvaient aboutir²¹, sans parler des essais d'utilisation rituelle non moins incertains du nom divin hébraïque *El-Schaddaï*. A dire vrai, seuls ceux, pour reprendre l'expression remarquable de M. Vâlsan à propos de la fonction du Mahdî, qui se placeraient dans la perspective de son «magistère apocalyptique de transposition et d'universalisation spirituelle engageant toutes les forces sa-

18. M. Vâlsan, «La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident», *Etudes Traditionnelles*, Paris, n° 293-294-295, 1951, p. 255.

19. Dans le meilleur des cas, il conviendrait que ces Maçons disposent même d'une ouverture spirituelle privilégiée à l'égard de la Révélation muhammadienne. Sur la possibilité de ce type d'ouverture cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986, p. 100-101.

20. «Autorité spirituelle et pouvoir temporel : l'entente entre l'islam et l'Etat italien», *Les Cahiers de l'Institut des Hautes Etudes Islamiques*, Embrun, n° 9, 2000.

21. Sur cet épisode, cf. A. Bachelet, «Autour de la Parole perdue des maîtres maçons», *Vers la Tradition*, Châlons-en-Champagne, n° 74, 1998-1999.

créées et s'appliquant à l'ensemble du domaine traditionnel»²², pourraient accomplir un tel travail. Ainsi l'aide providentielle que le Pôle (*Quth*) initiatique de l'Islam peut accorder aux chrétiens ou aux juifs²³ trouverait ici l'occasion de se manifester pleinement, pourvu que les bénéficiaires en soient dignes.

Sur un plan un peu plus extérieur, j'ajouterais pour terminer qu'il serait sans doute intéressant d'étudier de plus près le fonctionnement des initiations artisanales musulmanes associées à la *futuwwa*²⁴ et dont Salmân est en quelque sorte le Patron, dès lors qu'elles se trouvent typologiquement assez proches de la Maçonnerie. Par certains côtés cette proximité est telle que dans l'Empire ottoman on a vu naître, d'après Th. Zarcone, autour des années vingt, une tentative de quasi fusion entre la Maçonnerie et le soufisme avec "la confrérie de la vertu" (*tarikât-i salahiyye*)²⁵. Ici encore, il faudrait connaître très précisément l'histoire de cette organisation pour éventuellement recueillir les fruits de son étonnante expérience.

PATRICK GEAY

Reims, le 8 septembre 2000

Nativité de Notre Dame

22. *Etudes Traditionnelles*, n° 380, 1963, p. 266-267.

23. «Les derniers Hauts Grades de l'Eccossisme et la réalisation descendante», *Etudes Traditionnelles*, n° 309, 1953, p. 225, n.2.

24. Louis Massignon, «La "Futuwwa" ou "Pacte d'honneur artisanal" entre les travailleurs musulmans au moyen âge» dans *Parole donnée*, Seuil, 1983.

25. «La Franc-Maçonnerie dans l'Empire ottoman et en Turquie», conférence présentée à la loge "Jean Scot Erigène" le 16 janvier 1999 (GLDF) et *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, Le Livre de Poche, Paris, 2000, p. 847. Je laisse ici de côté la question spéciale de l'Ordre des Bektashis auquel s'était intéressé Sebottendorff. J'exprime au passage mon total désaccord avec la manière extrêmement tendancieuse qu'a Th. Zarcone de présenter les rapports entre Guénon et la tradition islamique, dans son article «Relectures et transformations du soufisme en Occident», *Diogenes*, n° 187, 1999. Il est nettement visible que les considérations développées dans cette étude découlent de préoccupations d'ordre confessionnel complètement déplacées, sans parler des erreurs grossières commises ici et là.

HÉNOCH ET LA HIÉRARCHIE SUPRÊME DU CENTRE DU MONDE

Dans son étude intitulée «Les derniers hauts grades de l'Eccossisme et la Réalisation descendante», Michel Vâlsan indique que «de même qu'il y a des initiations de caractère spécifiquement cosmologique, il peut y avoir des formes traditionnelles réduites, sinon par leur définition première, du moins, à certaines époques, par l'effet de vicissitudes cycliques, à un point de vue cosmologique, et dont le domaine normal est alors celui des "petits mystères". Les centres spirituels de formes traditionnelles qui se trouvent dans un tel état, et qu'on peut qualifier de ce fait proprement de "mineures" dans l'ensemble des formes traditionnelles existantes, se rangent normalement dans la dépendance immédiate, non pas du centre suprême, mais d'un centre intermédiaire, plus complet qu'eux-mêmes au point de vue spirituel, qui de ce fait peut régir un groupe particulier de tradition rapprochées entre elles par des caractères semblables et des conditions cycliques communes. Un tel centre intermédiaire constitue alors, par rapport aux centres particuliers de ce groupe traditionnel, une hypostase du Centre suprême.»¹

On le voit, il s'agit ici de l'exposition d'un principe général susceptible de diverses applications particulières. Pourtant, dans un article publié dans *Vers la Tradition*, à propos de la tradition hermétique, que Michel Vâlsan mentionne en note au titre des exemples de «formes traditionnelles réduites», M. Gilis déclare qu'il «n'apportait aucune précision sur l'identité et la nature de ce

1. *Etudes traditionnelles*, n° 309, 1953, p. 224-226.

“centre intermédiaire”.»² Pour lui, Michel Vâlsan ferait donc non seulement spécialement allusion à *un seul* centre intermédiaire, mais ce centre serait lui-même de nature hermétique. Cette surprenante manière de comprendre le texte de Michel Vâlsan est évidemment en contradiction avec la précision selon laquelle l'hermétisme est explicitement cité comme un exemple de tradition «mineure». Il n'y a là aucune équivoque puisque M. Vâlsan signale encore, comme exemple supplémentaire, un «autre cas de “minorité”» : «celui du Judaïsme dans la diaspora.» Il indique en outre que l'hermétisme présente un caractère de *subordination*, «caractère attesté par le fait qu'il s'est même incorporé à l'ésotérisme islamique et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge.» M. Gilis ne tient aucun compte de ce point principal, et il privilégie le fait secondaire selon lequel, toujours selon Michel Vâlsan, l'hermétisme conservait néanmoins dans cette position subordonnée, par sa nature «sapientiale» ou intellectuelle, «quelques avantages dans certains milieux d'extensions des traditions relevant du type spirituel religieux.» En réalité, ce que veut dire Michel Vâlsan, c'est que l'hermétisme, par sa nature intellectuelle, semble avoir été un mode particulier de liaison initiatique entre les traditions de forme religieuse qui se maintenaient dans un même espace traditionnel.

Attendu que l'hermétisme s'était incorporé à l'ésotérisme islamique et à l'ésotérisme chrétien du Moyen Âge — et en grande partie dans le second par le premier — les deux branches en lesquelles il s'était constitué sous ce rapport dépendaient respectivement d'un centre spirituel islamique et d'un centre spirituel chrétien. Ce sont bien-sûr ces centres particuliers, islamiques et chrétiens, plus complets au point de vue spirituel, qui sont des centres intermédiaires pour ces branches respectives de l'hermétisme. On nous excusera de paraphraser de la sorte, mais la subversion de sens que M. Gilis inflige au texte de Michel Vâlsan, montre que ce n'est pas inutile.

2. «Le Maître de l'Or. Aperçus complémentaires sur la tradition hermétique», n° 72, 1998, p. 4.

Les centres spirituels islamiques et chrétiens qui appartiennent au domaine initiatique furent multiples, mais ne furent pas toujours connus à l'extérieur. Il est donc malaisé de répondre complètement à la question de leur localisation. Mais comme R. Guénon le faisait remarquer dans une lettre du 16 décembre 1934, «la “localisation” des centres spirituels [n'a peut-être] qu'une importance assez secondaire.» Néanmoins, à titre d'exemple, on peut rappeler que du côté chrétien, entre le IX^e et le XIV^e siècle, Saint-Jacques-de-Compostelle avait le statut de centre spirituel, tant d'ailleurs dans l'ordre ésotérique que dans le domaine exotérique. On sait également qu'en plus de sa fonction spirituelle au sein de la tradition chrétienne, il occupa un rôle central pour l'hermétisme : Basile Valentin, Raymond Lulle (en 1267) ou Nicolas Flamel (en 1378), pour ne mentionner que quelques-uns des plus célèbres hermétistes chrétiens, s'y rendirent.

En Islam, Fès au Maroc, qui était un des centres intellectuels et spirituels à l'occident du monde islamique, avait aussi la réputation d'être une ville d'alchimistes³. Au XVI^e siècle, le géographe arabe Léon L'Africain dit y avoir rencontré de nombreux spagiristes. Le Yémen aurait également abrité un centre spirituel⁴. Ces centres orientaux étaient eux-mêmes connus par les initiés à l'hermétisme occidental. D'après les textes de la *Fama fraternitatis*, c'est vers ces centres, au Yémen et au Maroc, que les initiés à l'ésotérisme chrétien se tournèrent après la rupture avec le centre spirituel occidental qui était pour eux le

3. Il y avait à Fès, non seulement des Juifs et des Chrétiens, comme l'atteste, entre autres, une des portes de la ville qui s'appelait *Bâb al-Kanisah*, la Porte de l'Eglise, mais aussi, dit-on, des Mages (*Majûs*), adorateurs du Feu (Le livre fondamental sur l'histoire et la géographie sacrées de Fès reste celui de Kattânî, *Salwat al-anfâs*, Fès, 1899. Curieusement, Titus Burckhardt qui séjourna quelque temps à Fès et qui écrivit plusieurs textes sur la ville, ne semble pas l'avoir connu). On se souvient également qu'Ibn Arabî effectua trois voyages à Fès. Il y a rencontré le Pôle de son époque et y a connu l'identité du Sceau de la Sainteté muhammadienne. C'est également dans cette ville qu'Abû Madyan poursuivit sa formation et qu'il rencontra ses deux maîtres (Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre rouge*, ch. VI, Paris, 1989).

4. Il est à noter qu'il existe au Yémen une ville qui porte, encore de nos jours, le nom de Tula.

lien avec le Centre suprême⁵. On peut d'ailleurs voir là un exemple du rôle de liaison initiatique qu'a pu jouer l'hermétisme.

On est presque gêné d'avoir à le répéter, tant le texte de Michel Vâlsan est clair, mais il est bien évident qu'il ne fait pas spécialement allusion à un «centre intermédiaire» spécifique. Pourtant M. Gilis voudrait croire, ou faire croire, qu'il avait en vue un centre précis qui pourrait bien «avoir une relation beaucoup plus étroite avec sa propre fonction traditionnelle.» M. Gilis fait alors allusion à «un centre dépositaire d'une "influence spirituelle" dont l'origine remonte à une antiquité immémoriale» tout en annonçant qu'il ne lui est pas possible de se «montrer plus précis» car certains pourraient, à bon droit précise-t-il, lui en faire grief. On se demande alors pourquoi il en parle, même de cette façon allusive ? Nous ne connaissons pas les raisons qui ont présidé à cette curieuse divulgation, mais les allusions sont faites pour être interprétées, et on peut naturellement se demander si elle ne serait pas, entre autres choses, en relation avec une volonté de substitution quelque peu analogue à celle que prétendait opérer autrefois Arthur Osborne à propos d'Arunachala et de Shri Ramana Maharshi ?⁶ De plus, la manière erronée dont est présenté ce centre ne laisse pas d'être inquiétante sur les objectifs de cette divulgation.

M. Gilis indique que ce «"centre secondaire" islamique», comme il le désigne, serait d'origine proprement hermétique. L'hermétisme, «forme traditionnelle réduite» selon Michel Vâlsan et René Guénon, dépendrait lui-même d'un centre d'origine hermétique ! Qu'en est-il alors de ce centre intermédiaire, plus complet que l'hermétisme au point de vue spirituel ? Il n'est

5. Cf. *La bible des Rose-Croix*, traduction et commentaires des trois premiers écrits rosicruciens (1614-1615-1616) par Bernard Gorceix, Paris, 1970. La réorganisation des sociétés initiatiques chrétiennes avec l'aide des initiés musulmans indique que la communication constante de la tradition chrétienne avec le Centre suprême ne pouvait plus être établie que par l'intermédiaire de l'ésotérisme islamique.

6. On se reportera pour ce cas aux comptes rendus d'Oswen de Lorgeril dans les *Études Traditionnelles*.

pas impossible que le centre auquel M. Gilis fait allusion, et dont Michel Vâlsan lui a fait découvrir l'existence, ainsi qu'à d'autres, ait recueilli un héritage hermétique, mais cela veut-il dire que l'ésotérisme islamique, auquel ce centre appartient, dépend de l'hermétisme ? Cela reviendrait à inverser l'ordre hiérarchique normal. N'est-ce pas précisément ce que fait M. Gilis.

Il reconnaît lui-même que c'est à *bon droit* que l'on pourrait lui faire grief d'être plus précis. Sans même s'en apercevoir, il admet ainsi qu'il n'a pas une autorité légitime pour juger lui-même du degré des divulgations qu'il peut faire à ce sujet. Est-ce là encore sa façon de «garder le dépôt» ?⁷ En tous cas, si jamais il gardait quelque chose, nous trouverions qu'il en dispose bien légèrement pour son propre usage et qu'il enfreint les règles élémentaires de discrétion qui sont de mise dans tous les milieux initiatiques. Il reconnaîtra que c'est également à bon droit que nous lui fassions le reproche de tels actes qui ne peuvent avoir que des effets néfastes. En ce qui nous concerne, nous n'aborderons certainement pas publiquement la question de ce centre spirituel. Nous dirons seulement, pour rectifier ces propos inconsidérés, que si ce centre a en effet une relation étroite avec la fonction traditionnelle de Michel Vâlsan, il est d'abord un des

7. L'emploi du style allusif qu'affectionne M. Gilis, où il est question de «dépôt», de «gardien» et de «secret», rappelle fâcheusement un de ses anciens confrères. Au nom usurpé de la fidélité à Michel Vâlsan et de la possession d'un mystérieux «dépôt», quelque peu chimérique en fait, celui-ci a abusé pendant vingt ans de l'ingénuité de personnes qui s'étaient placées sous sa férule. Seule sa disparition a pu les libérer de son emprise, mais non sans avoir causé quelques dommages. Cet individu et ses victimes avaient sans doute perdu de vue qu'une véritable organisation initiatique «n'a que faire d'instruments passifs et aveugles, dont la place normale est dans le monde profane» (*Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXV). Dans une organisation initiatique, le sens du mot «dépôt» a une signification «technique» précise. De façon générale, il désigne d'abord, l'«influence spirituelle» «non-humaine» à l'origine de cette organisation; ensuite, les rites de transmission et d'actualisation de cette influence; et enfin, ce terme recouvre les symboles et l'enseignement propres à cette organisation (cf. *ibid.*, ch. VIII). Le comble est que M. Gilis, reproche à d'autres «l'accent mis sur la détention de "clés" et la possession de "secrets"» (cf. *VIT*, n° 74, p. 6) ! Il devrait plutôt y voir une sorte d'hommage au genre qu'il a lui-même inauguré.

points de rattachement de l'Islam avec la Tradition primordiale⁸. C'est là la véritable signification de l'attribution de sa fondation au prophète Idrîs (Hénoch) évoquée autrefois par Michel Vâlsan.

Contrairement à ce que M. Gilis prétend, il faut déclarer nettement qu'il n'est certainement pas «aisé de comprendre, par tout ce qui précède, que l'hermétisme était appelé, de par sa nature même, à jouer un rôle prépondérant dans le rattachement ésotérique des Occidentaux qui, désireux de donner à l'enseignement de René Guénon la plénitude de sa signification, avaient décidé d'entrer en Islam ; et que ce rôle ne concernait pas uniquement l'expression doctrinale, mais qu'il était aussi, et même avant tout, d'ordre spirituel et initiatique.» Cette remarque est incompréhensible : aucun Occidental, désireux de donner à l'enseignement de René Guénon la plénitude de sa signification, n'a décidé d'entrer en Islam à cause du rôle prépondérant de l'hermétisme. A défaut d'autre chose, on aura compris que M. Gilis ne parle ici que de lui-même. Cependant, comme il est peu probable qu'il s'agisse ici du courant gréco-égyptien, quel est alors exactement cet énigmatique hermétisme d'ordre spirituel et initiatique, inconnu des lecteurs de René Guénon ?

En réalité, le rôle attribué à l'hermétisme par M. Gilis semble provenir d'un syllogisme selon lequel Idrîs détient la fonction polaire ; or, il s'identifie à Hermès ; donc la tradition hermétique détient une fonction polaire. Si ce sophisme n'explique pas quelle est au juste cette tradition hermétique, en revanche, il introduit une véritable confusion sur ce que l'on doit entendre par hermétisme, or tant que des explications plus précises n'auront pas été fournies, on devra observer la plus extrême réserve à ce sujet.

Pour M. Gilis, «le caractère intermédiaire de l'hermétisme découle de la manière dont on peut concevoir et définir la fonction polaire d'Idrîs.» Cette fonction polaire suprême étant celle du «Roi

8. Chaque année, à la même période, des rites initiatiques ont lieu dans ce centre pendant quatorze semaines. Ces rites suivent ainsi un calendrier solaire alors que, comme on le sait, c'est un comput lunaire qui est institué en Islam. La présence de ces dates solaires est généralement interprétée comme une indication de l'origine anté-islamique de ce centre, mais connaît-on la signification précise de cette période solaire, c'est-à-dire pourquoi les rites ont lieu à ce moment-là dans l'année ?

du Monde», il prétend que «l'appellation de "Centre suprême" désigne essentiellement une hiérarchie initiatique chargée à un degré éminent du *tassaruf*, c'est-à-dire du gouvernement ésotérique des affaires du monde.» Pour étayer cette dernière affirmation, il cite seulement un passage d'Ossendowski. En ce qui nous concerne, nous préférons nous en rapporter à René Guénon. Que le Centre suprême ait une fonction de «gouvernement ésotérique des affaires du monde», pour reprendre l'expression de Michel Vâlsan, cela n'est pas douteux. Dans une lettre du 19 août 1934, R. Guénon indiquait que «l'*Agartha* est au-delà des oppositions et les domine, dirigeant également, qu'ils le veuillent ou non, ceux qui agissent dans les sens les plus contraires.» Il renvoyait à ce propos à ses articles de janvier et février 1933. Il suffit de se reporter au premier de ces articles, qui constitue aujourd'hui le chapitre X des *Aperçus sur l'Initiation*, pour voir aussi tout de suite que l'appellation de «Centre suprême» ne désigne pas «essentiellement une hiérarchie initiatique chargée à un degré éminent du *tassaruf*». R. Guénon parle en effet du «centre suprême qui conserve le dépôt immuable de la Tradition primordiale.» On pourrait donc tout aussi bien dire que l'appellation de «Centre suprême» désigne essentiellement la conservation du dépôt immuable de la Tradition primordiale. En réalité, la fonction du Centre suprême est à la fois spirituelle et cosmique. La distinction que prétend introduire M. Gilis sur la base du nom même de Centre suprême, mais sans argument reposant effectivement sur cette base, n'est pas pertinente. Il ne convient pas d'opérer une distinction aussi tranchée qui peut induire une idée de séparativité qui ne correspond pas à la réalité et qui empêche une compréhension générale suffisante selon laquelle les fonctions suprêmes réunissent en elles tous les aspects nécessaires. Les dualités que l'on peut observer en fait dans l'ordre des fonctions traditionnelles des formes particulières trouvent précisément leur résolution au Centre suprême.

R. Guénon faisait d'ailleurs remarquer que «le *Mahâtma* et le *Mahânga* ont en eux-mêmes, aussi bien que le *Brahâtma*, un caractère à la fois sacerdotal et royal.»

Pour illustrer son point de vue, M. Gilis croit pouvoir déterminer exactement les positions qu'occupent les quatre Prophètes, qui, dans l'ésotérisme islamique, représentent la hiérarchie suprême du Centre du Monde. Il rappelle d'abord que l'un de ces quatre «prophètes vivants» est désigné expressément comme le «Pôle du monde humain» (*Qutb al-âlam al-insânî*) et que Michel Vâlsan a montré que, «dans cette perspective particulière, cette fonction était attribué à Idrîs, qualifié à cette occasion de "Pôle des esprits humains" (*Qutb al-arwâh al-insâniyya*)». Sans réserver la possibilité de textes inédits, il affirme ensuite que Michel Vâlsan fut «dans l'impossibilité de poursuivre la publication de son texte, [il] n'a pas eu l'occasion de compléter cet enseignement en indiquant les correspondances relatives aux trois prophètes restants, et il n'est pas revenu sur ce sujet dans ses publications ultérieures.» Enfin, prétendant lui suppléer, il déclare alors, d'une façon plus catégorique que démonstrative, «que 'Isâ [Jésus] représente l'autorité sacerdotale, Idrîs [Hénoch] le pouvoir royal, Ilyâs [Élie] et Khidr⁹ la double force cosmique correspondant au *solve* et *coagula* hermétique, la synthèse de ces différents aspects étant réalisée par l'Envoyé d'Allâh qui les réunit tous, car il n'est autre que la manifestation directe, au centre de notre monde, de l'Esprit universel.» Diverses précisions figurant dans le texte de Michel Vâlsan, qui ont échappé à M. Gilis ou dont il n'a pas voulu tenir compte, permettent d'affirmer qu'il se trompe une fois encore. Les correspondances qu'il a établies ne sont pas sans poser bien des difficultés, au lieu de les résoudre. Nous ne pouvons toutes les mentionner ici, mais nous en présenterons au moins une à titre d'exemple.

Le Cheikh al-Akbar enseigne que c'est au Ciel du Soleil que réside Idrîs, et M. Gilis en a déduit que son siège est le lieu d'origine de la manifestation subtile dont la manifestation sensible elle-même procède. Cette déduction met alors Idrîs en

9. En français, on pourrait très exactement traduire cette épithète arabe d'*al-Khidr*, ou *al-Khadir*, par le *viride*, dans le sens que Hildegard von Bingen donne au latin *viriditas* dans son *Liber divinorum operum*.

correspondance avec le *Mahâtma* dont le domaine propre est celui de la manifestation subtile ; mais, d'après René Guénon, le *Mahâtma* représente plus spécialement le pouvoir sacerdotal. Pourtant, M. Gilis considère que c'est 'Isâ qui «représente l'autorité sacerdotale»...

Dans la doctrine ésotérique orthodoxe, la position d'Idrîs au Ciel du Soleil correspond au point d'origine du monde individuel qui est en même temps le point de contact avec les états supra-individuels. Dans la hiérarchie suprême présentée par René Guénon, elle revient à *Mahâtma* et se rapporte de façon directe à la station du cœur. Toutefois, cette place assignée au Pôle à la pointe du monde individuel n'est qu'une localisation symbolique en accord avec le symbolisme analogue de *Brahma-pura*, le «séjour de *Brahma*», centre vital de l'être humain localisé symboliquement dans le cœur humain (cf. *Chândogya Upanishad*). La localisation du Pôle au Ciel du Soleil correspond à un symbolisme similaire, que M. Gilis a interprété d'une manière strictement littérale et restreinte, alors qu'il est bien évident que la fonction du *Qutb* suprême est centrale à tous les degrés de l'existence. Si le Pôle est situé au Ciel du Soleil, c'est parce que cette localisation offre l'avantage d'envisager un lieu de coordination et d'harmonie des états manifestés, tant individuels que supra-individuels, considérés dans leur hiérarchie distinctive. D'autre part, quand dans la correspondance donnée par R. Guénon, *Mahâtma* est mis en rapport avec le monde intermédiaire, cela doit être considéré non pas du point de vue de la centralisation de tous les états manifestés, mais seulement du point de vue de la hiérarchie naturelle des plans où s'exercent proprement les fonctions. Selon ce point de vue, à *Brahâtma* ne peut convenir que l'état principal d'*Ishwara*. Il est donc nécessaire de distinguer les conséquences des figurations symboliques selon les points de vue où l'on se place. On peut d'ailleurs considérer que les êtres exerçant les dites fonctions réunissent essentiellement les qualités de toutes ces fonctions, mais n'en exercent, à titre de fonction, qu'une seule.

Les précisions que nous venons d'exposer suffisent par elles-mêmes à montrer que la conception et la définition de la fonction

polaire d'Idrîs par M. Gilis sont erronées. Par conséquent, sa conception de la hiérarchie suprême du Centre du Monde est également fausse. De fait, la détermination véritable des positions qu'occupent les quatre Prophètes vivants est tout autre que celle qu'il présente. La répartition exacte a été donnée discrètement par M. Chodkiewicz au chapitre VI du *Sceau des saints*. Il écrit : «Les deux Imâms sont Jésus et Elie. Khadir, enfin, est le quatrième *watad*» (p. 120). On regrettera toutefois que M. Chodkiewicz n'est pas précisé la position des deux assesseurs par rapport au Pôle, Idris : de Jésus et d'Elie, lequel est à droite, lequel est à gauche ? On pourrait supposer que M. Chodkiewicz avait quelques raisons de ne pas être plus explicite... Pour notre part, et contrairement à ce que M. Gilis a avancé bien imprudemment, nous pouvons affirmer que Michel Vâlsan a traité en détail cette question doctrinale dans la partie inédite de son étude sur «Les derniers hauts grades».

CYRILLE GAYAT

COMPTE-RENDUS

Le radici esoteriche della massoneria : l'arca vivente dei simboli. A cura di Mariano BIANCA e Natale Mario DI LUCA, Rome : Atanòr (Jakín : massoneria e tradizione iniziatica), 2001, 238 p., € 13,95.

La lecture des actes du colloque *Massoneria e Tradizione esoterica*, tenu le 11 novembre 2000 sous l'égide du Grand Orient d'Italie, peut laisser le lecteur sur l'impression que la maçonnerie moderne ressemble fort à une auberge espagnole où, de plus, chacun verrait midi à sa porte. En effet, sont ici convoqués, successivement, au fil d'une quinzaine de contributions (d'inégale qualité), l'hermétisme, la tradition égyptienne, la tradition gréco-romaine, le pythagorisme, la gnose, le templarisme, l'alchimie, la kabbale, la Rose-Croix, la théurgie, l'occultisme, l'Islam, etc., – quelques-uns des auteurs donnant parfois à entendre que la maçonnerie ne serait tributaire que du seul courant qu'ils traitent. Toutefois, cette impression s'évanouit dès lors que l'on considère le titre du volume, «les racines ésotériques de la maçonnerie», et, plus encore, du sous-titre, emprunté à Denys Roman, «l'arche vivante des symboles», qui indiquent la pluralité des traditions qui animent la maçonnerie, en en faisant un lieu de convergences, un «conservatoire» diraient d'aucuns, de traditions distinctes telles qu'elles ont été reçues et réagencées au cours de l'histoire de l'ésotérisme occidental. Dans leur introduction, les éditeurs insistent tout particulièrement sur cet aspect, soulignant que le succès de la franc-maçonnerie moderne ne peut être unilatéralement interprété fonctionnellement en termes de sociabilité. C'est ainsi que les différentes contributions, par leur réunion, perdent le caractère quelquefois trop unilatéral qu'elles ont isolément. C'est pourquoi cet examen des racines du corpus ésotérique de la maçonnerie ne se réduit pas à un inventaire archéologique des traces qu'auraient laissées des traditions historiquement disparues, mais envisage aussi le «thesaurus symbolique de la franc-maçonnerie» sous l'angle des potentialités qu'il recèle encore et des

germes que le processus initiatique a pour tâche de transmettre et de développer. De ce point de vue, on doit souligner l'intérêt de l'étude de Patrick Geay, «Ésotérisme islamique et franc-maçonnerie dans la perspective abrahamique», qui envisage les conditions d'une contribution de l'éésotérisme musulman à la revivification de la maçonnerie, principalement quant à la réalisation spirituelle de ses membres. En revanche, on sera plus réticent quant à l'assimilation que font certains contributeurs, notamment à propos de la gnose, de l'éésotérisme chrétien à des doctrines que les théologiens de la Grande Église, y compris ceux chez qui l'on peut relever des indices de l'existence d'un éésotérisme proprement chrétien, ont jugées être hétérodoxes. Enfin, l'historien s'interrogera sans doute sur les cheminements empruntés par des traditions aussi diverses, parfois très éloignées dans le temps et dans l'espace, pour confluer dans la franc-maçonnerie ; la plupart des auteurs se gardent bien d'ailleurs d'avancer sur ce point des certitudes, peut-être conscients, de la difficulté, voire de l'impossibilité, de les soumettre à la critique historique. Mais, est-ce bien ici la question qui se pose d'abord, si l'on a pu montrer que l'arche, quoique endormie, est vraiment vivante ?

JÉRÔME ROUSSE-LACORDAIRE

*
* *

HEREDOM - The Transactions of the Scottish Rite Research Society (Volume 8, 1999-2000)

Ce huitième volume s'ouvre par la contribution de Yasha BERESINER, Passé Maître de la Quatuor Coronati Lodge n° 2076, «Royal Arch : The Fourth Degree of the Grand Lodge of the Antients».

Contrairement à la thèse véhiculée par les Anciens qui inscrivait leur pratique de l'Arche Royale dans la création de leur Grande Loge en 1751, ce grade complémentaire fut seulement mentionné par Laurence DERMOTT, dans *Ahiman Rezon* (1756), qui le qualifia alors de *racine, cœur et mœlle de la Maçonnerie*. D'abord pratiqué de manière épisodique, il ne fut véritablement adopté par les Anciens qu'à partir de 1777, lorsque DERMOTT en fit un de

ses atouts dans sa lutte contre les déviances des Modernes. Ceux-ci répliquèrent en établissant un Suprême Grand Chapitre. L'Union de 1813 scella la reconnaissance officielle de l'Arche Royale. Sur l'injonction des Anciens, il fut inséré dans le paragraphe suivant des Lois et Règlements Généraux de la nouvelle Grande Loge Unie d'Angleterre. *La pure et Ancienne Maçonnerie comprend trois grades et aucun autre, ceux d'Apprenti, de Compagnon du Métier et de Maître Maçon incluant le Suprême Ordre de la Sainte Arche Royale.*

Dans «The Order of Kilwinning or Scotch Heredom, The Present Royal Order of Scotland», Alain BERNHEIM s'attache à réfuter la thèse d'une origine française des «Hauts Grade» à partir de l'exemple de l'Ordre de Kilwinning ou Scotch Order.

Puisant fort probablement l'essence de ses rituels dans l'Ordre des Harodim, un grade ancien pratiqué par deux vieilles loges anglaises de Sunderland au tournant des années 1740, la présence du Scotch H-d-m (Heredom) ou Ancient and Honourable Order of K-n-g (Kilwinning) est attestée à Londres en 1743 puis en 1750 au travers, notamment, d'une patente désignant William MITCHELL, un Écossais établi à La Haye, Grand Maître Provincial pour les Provinces Unies.

L'apparition de l'Ordre, désormais royal, en Écosse est liée à l'installation de MITCHELL à Edimbourg en 1753. L'Ordre essaima ensuite sur le continent. Ainsi, en 1786, Jean MATHEUS reçut une patente de Grand Maître Provincial pour le Royaume de France. À partir du Chapitre de Rouen, il établit alors, jusqu'en 1811, une vingtaine de structures sises principalement à Paris, Chambéry, Tournai, Livourne et dans les colonies françaises (Martinique, Saint-Domingue). L'Ordre connut ensuite une mise en sommeil d'une vingtaine d'années avant de renaître en Écosse à partir de 1839.

Avec «St. John's Day Among the Creek : A Rediscovered Speech of Albert Pike», James T. TRESNER met l'accent sur un épisode méconnu de la vie du célèbre maçon américain Albert PIKE qui, depuis son expédition de 1831-32 dans l'Ouest, affichait une grande sympathie pour la cause indienne.

Au début de 1852, la Nation Creek s'était adressée à lui pour obtenir le paiement, par le gouvernement fédéral, des compensations promises pour la confiscation de leurs terres. Cinq ans de procédure furent nécessaires à ce juriste réputé du Sud pour arracher à l'État le versement des premières indemnités et justifièrent son voyage en territoire indien.

Sur le plan maçonnique, PIKE, Député Inspecteur Général pour le Tennessee Occidental et l'Arkansas depuis 1854, venait d'être promu Souverain Grand Inspecteur Général.

La Muscogee Lodge n°93 avait reçu une patente de la Grande Loge de l'Arkansas, le 9 novembre 1855, à la requête de George W. STIDHAM, Juge Suprême de la Nation Creek, et de Ben MARSHALL, Trésorier. Regroupant les chefs des différentes tribus, elle se réunissait au siège de l'agence des affaires indiennes.

Si le discours de PIKE est, avant tout, un résumé des enseignements du Rite Ecossais Ancien et Accepté, il suggère également que la Maçonnerie doit contribuer à la construction d'un avenir radieux dans les nouveaux territoires. S'appuyant ainsi sur le concept primitif et universel de la Divinité, il précise que l'homme, être immortel, est un esprit libre, responsable de ses actes.

Dans «The Posthumous Success of James H.C. Miller, Degree Peddler», Arturo de HOYOS fait part de sa découverte récente, dans la Bibliothèque du Suprême Conseil Juridiction Sud, d'une Patente, promulguée en 1828, sous l'autorité de John S. DARCY, le "Sovereign Grand Prefect" du "Sovereign Knights of the Free and Mutual Orders of St George, of Type of Jesus Christ and of Knights Defenders" et accordant le titre de "Grand Lecturer of the Orders of the Holy Cross" à James H.C. MILLER.

Cet Ordre conférait, sous la houlette de MILLER, trois grades chevaleresques d'essence chrétienne :

- "Knights of the Christian Mark, and Guards of the Conclave" ;
- "Knights of the Holy Sepulchre" ;
- "The Holy and Thrice Illustrious Order of the Holy Cross, called a Council".

Cette structure n'eut qu'une existence éphémère. Elle ne survécut pas, en effet, à la campagne antimaçonnique des années 1826-1842 et aux condamnations formulées par le "Grand Encampment of Knight Templar of the State of New York" qui prescrivit formellement l'adhésion de ses membres.

En revanche, Robert W. LITTLE reprit les enseignements de l'"Order of the Holy Cross" et des "Knights of the Holy Sepulchre" lors de la création, vers 1865, du "Red Cross of Constantine".

FRANCIS DELON

*

* *

ARS QUATUOR CORONATORUM - Transactions of Quatuor Coronati Lodge N° 2076 (Volume 112 for the Year 1999. Published October 2000).

Trois contributions de la dernière livraison des travaux de cette prestigieuse loge de recherche portent plus particulièrement sur des thèmes symboliques et ésotériques.

John KETLEY, dans sa conférence «King Solomon's Cathedral», s'efforce de souligner les liens existant entre la célèbre cathédrale de Chartres et le monde des bâtisseurs. Il met notamment l'accent sur la représentation, à quatre reprises, de Salomon considéré, par les constructeurs du Moyen-Age, comme une sorte de "Saint Patron" car il fut le premier à édifier une demeure pour l'Eternel à Jérusalem.

Il établit également un parallèle, aussi intéressant qu'inadmissible pour les tenants de l'école "authentique", entre la légende d'Hiram et l'assassinat, dans sa cathédrale en 1170, par trois chevaliers de l'archevêque de Canterbury Thomas BECKET pour avoir refusé de lever l'excommunication du roi Henri II, tel que le relate son secrétaire, le cistercien Jean de SALISBURY, devenu évêque de Chartres en 1176.

A travers «A Masonic Tour of Peterborough», Richard SANDBACH met en exergue les liens existant, à l'époque victorienne et durant le premier tiers du XX^e siècle, entre l'Eglise Anglicane et la Franc-Maçonnerie locale.

Ainsi, sur la première colonne orientale de la nef romane, figure une plaque en cuivre ornée d'une équerre, d'un compas et du sceau de Salomon en hommage à Henry PLOWMAN, Doyen de la cathédrale jusqu'à sa mort en 1900 mais également tailleur, pendant de nombreuses années, de la St Peters Lodge n°442.

La stalle XII du chœur, reconstruit en 1889 grâce à la générosité, entre autres de nombreux maçons, est décorée des emblèmes distinctifs de la Marque, de l'Arche Royale et du 18^e Grade (Rose Croix) du Rite Ecossais Ancien et Accepté.

Enfin, la restauration de la tour centrale donna lieu, pour la pose de la première pierre le 7 mai 1884, à une cérémonie maçonnique grandiose présidée par le Pro Grand Maître Lord CARNAVON, ancien secrétaire d'Etat aux Colonies, en présence de huit cents frères.

Avec «The Graal and the Lodge : Masonic Antecedents in the 12th Century», C. BRUCE HUNTER et Andrew C. FERGUSON se penchent sur

la "légende du Graal" composée vers 1180, sur ordre du croisé Philippe de Flandre, par Chrestien de Troyes, cité où fut institué en 1128 par Hughes de Payens l'Ordre des Templiers. Certains thèmes véhiculés par le poème, notamment les trois voyages effectués par Perceval, "le fils d'une dame veuve", dans trois châteaux différents où il découvre successivement le bon usage des armes, ses devoirs chevaleresques et la dimension spirituelle de la chevalerie, sont en harmonie avec les préceptes moraux de l'Ordre. Ces enseignements auraient pu ensuite être transmis aux maçons écossais du Moyen-Age par des Templiers venus combattre, après la dissolution de l'Ordre, auprès de Rober BRUCE, ainsi que le relate l'histoire légendaire de la fondation du Royal Order of Scotland.

FRANCIS DELON

*

* *

Jacques Thomas, «*Ce G, que désigne-t-il ?*». *Perspectives nouvelles sur quelques symboles des Tailleurs de pierre*, Archè, 2001.

Malgré le sous-titre de ce petit volume, les textes qui le constituent n'ont rien de vraiment nouveaux puisqu'ils furent quasiment tous publiés autrefois dans *Le Symbolisme* sous le nom de Jean-Pierre Berger... J. Thomas n'évoque à aucun moment cette double identité dans son avant-propos, ni le fait que son livre n'est pour l'essentiel qu'une réédition à peine refondue de ses articles parus dans les années 60 et que Denys Roman avait recensé dans les *Etudes Traditionnelles*. On notera pour ce motif, bien qu'il ne s'agisse pas de nier l'intérêt incontestable de ces recherches, leur caractère légèrement daté. C'est ce que J. Canteins (*Connaissance des religions*, n° 53-54, 1998, p. 203-206) avait quelque peu sévèrement constaté à propos d'un autre opuscule de J. Thomas (*Aperçus sur l'opération intellectuelle et la connaissance initiatique*) qui pour une part est la reprise d'un article sur les Fidèles d'Amour paru en 1969 dans *Le Symbolisme*. Les références de J. T. sont en effet parfois insuffisantes ; c'est ainsi que, pour ne prendre qu'un exemple, l'œuvre de Scholem doit être aujourd'hui corrigée par celle de M. Idel. Il n'est par ailleurs

plus nécessaire de citer le *Zohar* dans une traduction anglaise, alors qu'il en existe une en français chez Verdier. On ne trouve aussi aucune référence aux travaux utiles et relativement voisins de R. Désaguliers, etc. C'est ici l'occasion pour nous de dire que trop souvent les auteurs qui ont suivi Guénon n'ont pas assez fait l'effort indispensable de l'approfondissement documentaire, sans lequel il est impossible d'aller aussi loin qu'il le faudrait sur le plan traditionnel. Sans compter que cette démarche peut aussi permettre d'éviter des fautes d'interprétation, comme celle consistant à prendre tel auteur (ex. N. de Cues) pour un maître absolument fiable.

Cela dit, on trouvera dans le présent ouvrage des observations stimulantes, même si elles ne sont pas toujours assez développées. La présence manifeste du vocable Agla sur une planche du Carnet de Villard de Honnecourt — en qui certains (Carl F. Barns) voient actuellement un orfèvre plutôt qu'un architecte (?) — mérite d'être soulignée. Au XIX^{ème} s., J. B. A. Lassus, dans l'édition qu'il fit du Carnet estimait que ce vocable remplaçait le grec *Agia* (saint) associé ici à la Vierge (planche 14, p. 85). Rappelant que les lettres qui forment le mot Agla sont l'abréviation de l'expression hébraïque : «Tu es Puissant, Seigneur», J. T. insiste fort justement sur l'importance du terme *Ghibor* (puissant) dont l'initiale (en transcription) se trouve être la lettre G (p. 31) ! On aurait cependant souhaité ici une simple évocation de l'organisation initiatique également dénommée Agla, à laquelle Charbonneau-Lassay fit rapidement allusion dans *Le Bestiaire du Christ* (p. 490).

Dans l'ensemble, J. T. fait à l'évidence un usage pertinent de l'hébreu (cf. chap. XI), sauf lorsqu'il identifie la Sephira *Binah* à la prudence (p. 22) alors qu'elle désigne plus exactement le Discernement dont nous avons montré par ailleurs les liens étroits avec l'art de bâtir. Il est à ce propos frappant d'observer qu'en arabe, bien que ne relevant pas de la même racine, le mot *bina'* désigne l'architecture...

P. GEAY

*

* *

Zodiaque (la revue), Images du Nom, N° 5, 2000.

Dirigées par les moines de l'abbaye de la Pierre qui Vire, les prestigieuses éditions Zodiaque publient maintenant une revue. Ce très beau numéro, magnifiquement illustré est hélas très décevant quant au contenu. Consacré à l'acte de nomination, celui-ci s'inscrit dans une perspective évolutionniste (A. Berthier) où les traditions non occidentales (égyptiennes, indiennes) sont évoquées pour leur caractère «étrange» (p. 2). Dans le même esprit, «nommer Dieu» relève d'une attitude simplement humaine conformément aux vues très contestables du cardinal de Cues affirmant que «les noms qui sont attribués à Dieu proviennent des créatures» (p. 9) ! Ce qui est méconnaître le statut réel des langues sacrées ainsi que leur opérativité. Nul doute que dans ces conditions «Shiva, la divinité aux 1008 noms» paraisse «incompréhensible» (p. 23) !

Que viennent faire ensuite les tags ou les graffitis ? Sans doute fallait-il donner l'impression d'être ouvert... Au point de se satisfaire des propos de Freud sur le monothéisme tirés de son essai sur Moïse (p. 52).

On s'étonnera aussi qu'en ce lieu un physicien vienne soutenir que c'est la science qui ordonne le monde (p. 59) !

Aucun effort n'est donc fait ici pour restituer une métaphysique de la parole dont la signification semble totalement ignorée, avec toutes les conséquences que cela peut avoir...

P. GEAY

*

* *

René Guénon (attribution), *Psychologie*, Archè, 2001.

Alessandro Grossato, professeur aux universités de Trieste et de Gorizia, fait paraître cet inédit qu'il attribue à René Guénon, persuadé qu'il est de son authenticité.

On imagine aisément que dans le domaine des études traditionnelles, cette parution constituerait un réel événement pourvu qu'elle répondît à

l'impérieuse condition de la preuve de sa paternité que ne manquera bien évidemment pas d'exiger tout lecteur un tant soit peu averti des œuvres de René Guénon, telles qu'il les connaît à ce jour.

Or, *Psychologie* nous parvient comme étant issu d'un manuscrit original qui, bien sûr, fait défaut mais dont une présumée copie existe sous la forme d'un texte qui aurait été dactylographié par un inconnu... toutes choses que chacun appréciera, en tenant compte par ailleurs des divers arguments développés dans son introduction à l'ouvrage par A. G. pour asseoir son assertion.

Car en effet, si A. G. est convaincu du fait que le texte dactylographié qu'il nous livre est l'un de ces multiples inédits véhiculés par le «samizdat guénonien» (sic), il trouve aussi une justification de son authenticité dans le fond et dans la forme de son contenu ; il indique notamment à cet égard que *Psychologie* dont il situe la probable datation autour des années 1917-1918 paraît bel et bien correspondre, d'une part, à l'opportune nécessité qu'a dû ressentir alors René Guénon de réagir contre le mûrissement à cette époque de la théorie psychanalytique tant freudienne que jungienne mais aussi, d'autre part, au style didactique et discursif — jusque dans certaines expressions récurrentes — qui était celui de l'auteur présumé, enseignant alors la philosophie à Sétif puis à Blois. Il s'agirait donc d'un cours et non d'un ouvrage relevant du programme académique de l'époque, rédigé et professé par Guénon qui, rappelons le, fut admissible à l'agrégation en 1919.

Quoi qu'il en soit de l'argumentation invoquée par A. G. pour étayer sa thèse, il ne reste au lecteur que de scruter chacun des trente courts chapitres qui composent l'ouvrage et qui, effectivement, apparaissent bien comme une étude sur la psychologie «classique» dont la valeur intellectuelle ressort surtout de la partie centrale de *Psychologie* traitant de l'imagination reproductrice (chapitre XV) et de l'imagination combinatrice — ou créatrice — (chapitre XVI), de l'association des idées et des images puis de la mémoire.

Aux trois derniers chapitres qui traitent successivement de la volonté, de la liberté et de l'habitude, A. G. estime qu'un ultime chapitre consacré à l'instinct — pourtant suggéré par l'auteur — aurait dû être ajouté pour former une conclusion complète de cet écrit d'où, par ailleurs, il est utile de préciser que le point de vue métaphysique, s'il n'apparaît que diffusément, n'en est cependant pas absent, comme si l'auteur avait alors voulu laisser entrevoir une perspective plus profonde. On notera du reste que, dans l'ensemble, aucun des propos développés dans ce volume ne sont en opposition avec l'esprit de

l'œuvre publiée de Guénon. A titre d'exemple, l'importance accordée par l'auteur à une « intuition intellectuelle » supra-rationnelle (p. 195) rappellerait même un point central de la pensée de celui-ci. En revanche, le chapitre XXVII, en soutenant la relativité du beau, paraît peu conforme aux vues de Guénon (cf. *Comptes rendus*, p. 36, 79).

Au total, si *Psychologie* est aux dires de A. G. très digne de publication, il n'en demeure pas moins un ouvrage que l'épais voile des hypothèses et des présomptions interdira jusqu'à preuve du contraire de porter au rang de référence.

P. LECRUX

*
* *

Philippe Sollers, *La Divine Comédie*, Desclée de Brouwer, 2000.

Romancier détesté par les uns, adulé par les autres, Ph. Sollers est aussi un lecteur de Dante ce qui n'est pas si fréquent chez les écrivains, comme il l'indique lui-même (p. 54). La particularité de ces entretiens (avec B. Chantre) réside dans le fait qu'une approche non exclusivement littéraire ou esthétique de Dante nous est proposée. C'est en effet, malgré une réserve éphémère vite oubliée (p. 33) à une conception ésotérique de la *Commedia* que nous avons affaire ici. La chose est dite et répétée (p. 67, 157, 261, 355). Eh puis il y a toutes ces allusions : à « la doctrine qui se cache sous le voile des vers étranges » (p. 18) ; à « l'intellect qui n'est pas le *mens*, le mental » (p. 336) ; à « la langue des oiseaux » (p. 283) ; à « l'affaire du Temple » (p. 267) ; à la Franc-Maçonnerie (p. 453) ! Voilà qui rappelle singulièrement quelqu'un...

Mais ces entretiens ont d'autres mérites, malgré un éclectisme quelque peu nébuleux et déroutant (même pour B. Chantre), c'est qu'ils voient en Dante un « scribe » (p. 390) de l'Autre Monde, dont l'expérience méta-subjective (p. 26) reflète les ombres et les lumières. « L'enfer existe » atteste Ph. Sollers (p. 447) comme le paradis où le corps et l'esprit se trouvent rassemblés dans une joie contemplative incandescente (p. 356).

Il fallait donc une certaine audace pour reconduire ainsi publiquement

l'homme moderne vers Dante que Ph. Sollers a bien raison de placer au-delà des autres poètes qu'ils soient Hugo ou Péguy...

Même s'il intègre l'Antiquité pour des motifs qui ne font pas pour autant de lui un homme de la Renaissance, Dante appartient à l'ère ogivale comme le prouvent les résonances apocalyptiques de son œuvre (cf. CESR, 7, *Pour Dante*, Champion, 2001) ; or à ce titre, il était aussi judicieux d'évoquer le « nouveau cycle de création » (p. 415) dont elle annonce l'avènement.

P. GEAY

*
* *

Jean Lefort, *La saga des calendriers ou le frisson millénariste*, Belin/Pour la science, 2000.

La partie technique de l'ouvrage, clair et bien illustré, comporte la description de différents systèmes calendaires (dont certains curieux ou peu connus, comme celui des Mayas), les bases de calculs permettant de passer d'une chronologie à une autre, complétée d'une partie astronomique.

En dehors de cela, on ne trouvera rien d'autre que des considérations bien modernes sur une prétendue « évolution historique de la plupart des calendriers » (p. 7) du lunaire au solaire, consécutive aux « exigences de l'agriculture [et aux] progrès de la civilisation », ou encore sur les intérêts du pouvoir (religieux en particulier) se réservant la compréhension de calendriers « compliqués » (p. 6), etc. Dans cette optique, le calendrier idéal doit donc être indexé sur les mouvements réels du soleil, ce qui lui permet de s'affranchir des références religieuses engendrant — entre autres — d'inutiles complications (le calendrier républicain est qualifié de « plus parfait possible », p. 86). Bref, il doit tendre à se dépouiller de toute notion qualitative. Bien que l'auteur déclare s'en tenir à une étude numérique à travers son intention — bien compréhensible en soi — de dédramatiser l'an 2000, c'est toute une cyclogologie traditionnelle qui se trouve dénigrée sinon ignorée.

Or, si la doctrine des cycles s'entend surtout dans un sens symbolique, elle n'en comporte pas moins une application historique : c'est en cela même que

réside l'intérêt réel des événements de l'histoire en tant que reflets d'une réalité supérieure qui, en retour permet de s'élever au-delà de cette histoire et d'un certain point de vue catastrophiste.

En réalité la cyclogie gouverne le commencement des ères nouvelles, qui ne sont certes pas des créations des peuples (p. 16) ou des individus. En fixant le début de l'ère chrétienne, le moine Denys le Petit se faisait probablement l'écho d'une longue tradition, n'en déplaise à la thèse officielle qui rabache qu'il se serait trompé dans ses calculs (p. 65).

On sait l'importance que revêt une autre date, celle de Pâque. A ce sujet nous terminerons sur une querelle anecdotique, concernant la Cène de Jésus.

Qui se trompe ? L'évangéliste Jean, qui situe la Cène «avant la fête de la Pâque» (Jean, 13-1), ou bien les autres évangélistes qui en font un repas pascal (*Matthieu*, 26-17, etc) ?

La visionnaire A. C. Emmerich résout cette apparente contradiction : tous disent vrai. La Cène, véritable repas *pascal* eut lieu *la veille* de la Pâque célébrée par les Juifs de Jérusalem, selon une permission accordée aux Galiléens ; ceci, afin de limiter l'affluence au Temple le jour de la fête (*Visions d'Anne Catherine Emmerich*, Téqui, 1995, tome III, p. 182).

LILIANE HELOIN

*

* *

Annie Le Brun, *Du trop de réalité*, Stock, 2000.

Depuis sa formation, la société contemporaine a toujours suscité de nombreuses contestations souvent limitées ne mettant que très rarement à jour les causes profondes du mal. Cet essai fait parti de ces multiples écrits qui à l'heure actuelle dénoncent, parfois avec beaucoup de justesse, une "tranche" de modernité sans malheureusement chercher à comprendre ce qui est à l'origine de tous ces troubles.

L'auteur se plaint donc : de la crétinisation des individus, de la pseudo-littérature, de l'étatisation de l'art, de la corruption technocratique du langage (dont la critique relève presque ici du lieu commun), du remplacement des

librairies par des boutiques de prêt à porter dans le quartier Saint Germain, du «totalitarisme de l'inconsistance», du fanatisme cybernétique, du «scepticisme dogmatique», de la haine contemporaine du corps, de la «bétonisation du merveilleux» (Disneyland), etc... Tout cela est sans aucun doute condamnable. Cependant, à aucun moment il n'est question de trouver la racine commune de ces phénomènes ! Or est-il possible de la découvrir si l'on adhère par devers soi à certaines "valeurs" constitutives de la modernité et qui ne contribuent pas moins à détruire, de l'intérieur, l'organisation du monde occidental cela, après l'avoir édifié ?

P. GEAY

*

* *

Michel Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, Le Sarment, 2000.

Ce livre de Mgr Schooyans (université de Louvain) dénonce avec vigueur un certains nombres de dérives onusiennes liées d'une part, selon lui, à l'abandon progressif des Droits de l'homme au profit d'un consensus largement permissif concernant l'évolution des mœurs et d'autre part, à l'alliance avec un libéralisme autoritaire (p. 111). Dans l'ensemble, ses constatations sont vraies mais en différents endroits l'argumentation de l'auteur paraît naïve en ce qu'elle repose étrangement sur un attachement démesuré (chez un homme d'Eglise) pour la Déclaration de 1948 considérée ici comme une norme universelle alors que cette dernière, fondée sur celles de 1789, apparaît plutôt comme une parodie moderne des Tables de la Loi, l'iconographie révolutionnaire le montre assez.

Par ailleurs, M.S. sans doute influencé par un conspirationnisme de type traditionaliste — pourtant hostile à la Révolution — cherche les sources des problèmes qu'il dénonce dans l'évocation de la pyramide de H. Kelsen associée bizarrement à la tradition pythagoricienne et au symbolisme de la Franc-Maçonnerie que M. S. juge être l'institution bénéficiaire du projet de gouvernance mondiale (p. 147) ! Certes, de nombreux Maçons laïcs donnèrent

aveuglément leur soutien, dès 1917, à la SDN, mais pour autant, la Maçonnerie n'est structurellement aucunement responsable de l'évolution historique des organisations socio-politiques modernes. Il serait tout aussi absurde de rendre coupable le christianisme de l'évolutionnisme du P. Teilhard de Chardin dont nous avons signalé le rôle funeste dans la formation de l'idéologie mondialiste.

Enfin, M. S., citant Bergson, semble aussi adhérer aux versions spiritualistes de l'Evolution (p. 69) ! A quoi bon, dans une telle confusion, déplorer la politique anti-familiale de l'ONU ?

P. GEAY

*
* *

Futuribles, L'univers des croyances, n° 260, janvier 2001.

Revue de prospective, *Futuribles* dresse dans ce numéro un tableau assez sombre des rapports entre religion et modernité. Insistant sur le primat de l'individualisme égalitaire, hostile à toute forme d'autorité, G. Donnadiou évoque à ce propos les rapports inquiétants entre la logique du marché et la religion, celle-ci étant perçue le plus souvent par ses usagers dans une perspective pragmatique. Constat sociologique qui risquerait d'ailleurs de promouvoir — afin de "s'adapter" — une sorte de marketing religieux sans doute indésirable. Victime de l'indifférence ou du syncrétisme généralisé, la nouvelle religiosité tend de plus en plus vers l'émotionnel où paradoxalement vers une rationalisation (p.33) qui pour ce qui concerne le christianisme est sûrement le signe de sa «décomposition» (id.). En amont, il est juste d'observer une crise de la notion de vérité (p. 100)subjectivisée et relativisée à outrance comme le note D. Hervieu-Léger.

On regrettera que l'Islam «deuxième religion en France» (p.15), ne soit abordé qu'à travers «le déclin de l'islamisme» (p.111) celui-ci étant hélas encore très actif en maints endroits du globe... Il eut été plus intéressant d'évoquer la présence en Occident d'une spiritualité islamique (soufisme) dont la richesse doctrinale exerce une influence profonde sur ceux, assez peu

nombreux il est vrai, qui résistent au confusionisme ambiant, même si là aussi un certain délitement est perceptible. (www.futuribles.com)

P. GEAY

*
* *

Jean-Paul Curnier, *Manifeste*, Editions Léo Scheer, 2000.

La critique du monde moderne par René Guénon n'a été dépassée par aucune autre. Constituée principalement, comme on le sait, par *La Crise du monde moderne* (1927) et par *Le règne de la quantité et les signes des temps* (1945), cette critique demeure inégalée. Depuis leur parution, la vérité des principes et l'acuité des formulations de ces deux ouvrages n'ont jamais été invalidés par les faits. Ce qui tend aussi à indiquer qu'elle est définitive. Outre les événements qui permettent continuellement d'en vérifier la justesse, un grand nombre de livres sont parus depuis dont la documentation inédite confirme avec précision certaines des remarques de René Guénon. Des choses qui étaient cachées de son vivant, et alors plus ou moins invérifiables, sont maintenant rendues publiques. On en a encore eu un exemple récent avec une biographie de Jung dont il a été question ici même. On pourrait dire que le monde moderne est maintenant tellement assuré de sa domination qu'il ne se donne même plus la peine d'empêcher la divulgation de certains de ses hideux secrets. Il convient toutefois de remarquer que cette extériorisation progressive est en réalité corrélative de celle des vérités cachées qui s'effectue plus ou moins en même temps.

Si la critique du monde moderne par René Guénon n'a été égalée par personne, il semble aussi que la plus grande partie de la génération des intellectuels occidentaux apparue après sa mort n'a pas eu connaissance de son œuvre ou que, pour différentes raisons, elle n'a pas su en saisir la réelle portée. Cependant, les intellectuels de cette génération n'ont pas tous accepté passivement l'emprise de la civilisation moderne sur les consciences et sur le monde. Un certain nombre, à la mesure de ses possibilités et de ses horizons, mais sans pouvoir se placer à un point de vue traditionnel comme Guénon lui-

même, c'est-à-dire sans posséder une connaissance des principes et la science de leurs applications, a malgré tout vu, analysé et critiqué quelques-uns des aspects funestes de la civilisation occidentale. Si ces analyses critiques, par une conséquence de leurs prémices qui en conditionnent la forme et les résultats, sont toujours partielles, elles rejoignent néanmoins quelques fois l'examen de Guénon sur certains points et le prolonge, en quelque sorte, en abordant parfois en détail des questions qu'il n'a pas traitées. A ce titre ces travaux méritent l'attention.

Il y a suffisamment de ces intellectuels pour que l'on puisse parler de l'existence d'un courant, même si celui-ci reste informel et ne porte pas de nom. En montrant à la fois l'intérêt et les limites de *L'Effacement de l'avenir*, M. Patrick Geay a donné dans le précédent numéro l'exemple particulier de M. Pierre-André Taguieff que l'on pourrait rattacher à ce courant. Cette initiative de M. Geay mérite d'être soulignée ; elle sort opportunément de la conception étroite que certains se font de l'activité de critique traditionnelle en renouant avec l'exemple donné par les comptes rendus de René Guénon. Si les intellectuels qui appartiennent, à un degré ou à un autre, à ce courant de la critique du monde moderne ne connaissent pas l'œuvre de René Guénon, inversement, la plupart des lecteurs de Guénon ignorent les travaux actuels de ce courant. À notre avis, c'est une situation sans doute regrettable dans les deux sens.

Il n'est évidemment pas utile dans cette revue d'exposer l'importance de l'œuvre de Guénon pour tout intellectuel qui cherche à comprendre la véritable nature et la signification de l'existence du monde moderne. En revanche, il est peut-être nécessaire d'expliquer à la plupart des lecteurs de René Guénon l'intérêt qu'il y a à suivre les publications de ce courant d'analyse de la civilisation occidentale. Nous espérons pouvoir en offrir prochainement un aperçu à l'occasion de la publication complète des 21 années du *Monde diplomatique* sous forme de CD-Rom. On peut en effet considérer que ce courant d'analyse critique correspond très globalement à l'esprit qui anime *Le Monde diplomatique* sous la direction de M. Ignacio Ramonet et où d'ailleurs une part importante de ces intellectuels collabore régulièrement.

Si M. Curnier n'est pas, à notre connaissance, un collaborateur de cette publication, c'est toutefois incontestablement dans son sillage que s'inscrit son livre intitulé *Manifeste*. Les lecteurs assidus de René Guénon n'y apprendront certainement rien de décisif, mais nous avons eu l'occasion de remarquer qu'un certain nombre de ceux qui adhèrent à son enseignement s'ils rejettent en principe et en bloc le monde moderne, ils le reprennent en fait

morceau par morceau dans leur vie. Ce qui ne peut être qu'au détriment de toute préparation à la vie spirituelle et incompatible avec une véritable réalisation. Au regard de l'omniprésence et de la faculté de contamination du monde dans lequel ils vivent, il est difficile de leur en faire reproche. Toutefois, on peut les inviter à lire les remarques de M. Curnier qui leur permettront de se rappeler du caractère malfaisant et avilissant du monde moderne, et du danger permanent qu'il représente pour eux.

C. G.

Science sacrée

REVUE D'ÉTUDES TRADITIONNELLES

SOMMAIRE DU N°3

- Saint-Bernard.
- La théorie des états multiples de l'Être dans le Christianisme.
- Le credo des Apôtres face au credo des Prophètes dans l'Art sacré.
- La légende du *Royal Arch* (manuscrit *Francken*).
- Les trois fonctions suprêmes dans le Lamaïsme .
- Commentaire et remarques sur le *Mawqif* 366 :
 - Note complémentaire sur le Nom *Allāh* ;
 - L'Essence et la Fonction Divine (*Dhāt* et *Ulāhiyyah*).

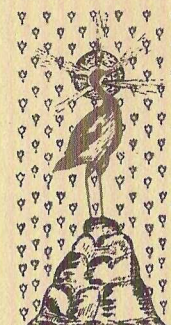
NUMÉRO SPÉCIAL 2001 : RENÉ GUÉNON

- Ce numéro sera de plus de 200 pages.
- Il contiendra notamment des documents inédits de René Guénon publiés d'après les manuscrits originaux.
- Il sera adressé à ceux qui ont souscrit un abonnement d'honneur.
- Le sommaire sera communiqué prochainement.

SCIENCE SACRÉE - B.P. 106 - 21703 Nuits-Saint-Georges
e-mail : sciencesacree@freeurf.fr

Science sacrée

REVUE D'ÉTUDES TRADITIONNELLES



N°s 1-2
JANVIER-AOÛT 2001